جيل دلوز

الفَرْق والمعاوَدة



ترجمة وتقديم وتعليق:
د. عبد العزيز العيادي

للثقافة والنشر والإعلام

جيل دلوز: **الفَرْق والمعاوَدة**

جيل دلوز

الفَرْق والمعاوَدة

ترجمة وتقديم وتعليق:
د. عبد العزيز العيادي



للثقافة والنشر والإعلام

Book: Gilles Deleuze: Différence
et répétition

الكتاب: الفَرْق والمعاوَدة

ترجمة وتقديم وتعليق: د.عبد العزيز العيادي

Firdt Editions: 2015

الطبعة الأولى 2015



للثقافة والنشر والإعلام

طوى للثقافة والنشر والإعلام ـ لندن

TUWA MEDIA & PUBLISHING LIMITED

19 TANFIELD AVENUE, LONDON, NW2, UNITED KINGDON

Tel: 009662108111 - 00966505481425

Tywa.pub@gmail.com

التوزيع: منشورات الجمل

تلفون وفاكس: 009611668118

ص.ب 113/5438 بيروت ـ لبنان

E-Mail: KAlmaaly@aol.com

تنبيهات

- أرقام صفحات النص الفرنسي مدرجة بين معقوفين داخل نص الترجمة.
- هوامش المؤلف مسبوقة بأرقام عربية.

تعليقات المترجم مسبوقة بنجمة (*).

- حافظنا على العبارات اليونانية واللاتينية في نص الترجمة مرفقة بمقابلاتها العربية حتى تتيسر المقارنة والتثبت.

مقدمة المترجم

كيف التقديم لفيلسوف كان هو ذاته يقول بوجوب تجنّب خسة مزدوجة، خسة ادعاء معرفتنا بما أو بمن نكتب عنه، وخسة زعْم أنّ لنا معه ألفة؟ وكيف التقديم لفيلسوف كان يقول أيضا «غايَتي القصوى وأنا أكتب عن مؤلّف ما، هي أن لا أكتب شيئا يحزنه، أو إذا كان ميتا، أن لا أكتب شيئا يبكيه وهو في قبره... فالكثير من الكتّاب الموتى ربّما كان أبكاهم ما كتب عنهم»(١). فكيف نتجنب الخسة والأذية معا لتحمل الكتابة للكاتب بهاء وفرحا واقتدار حياة تنسكب جميعها في مفاوز وشعاب لغةِ ترجمة ولغةِ تقديم تعمل على ألّا تضيع بين أيدي النخاسين بل تفتح أوردتها للحداة وحدهم يتصادى نشيد الأرض في تَرحّلهم؟ فهل نقدر؟ المهمة عسيرة ولا ريب، ومع ذلك سنحاول في حيّز محدود أن نقدّم دلوز ـ من خلال آثاره فحسب، إذ الكتابات حوله بدأت تتكاثر بشكل لافت ـ في حياته وآثاره، في بعض وجوه الكتابة الفلسفية عنده، لننتهي إلى بعض قول في الترجمة التي أنجزنا، ليس تعدادا لصعوباتها بل تشريعا لما انتجعنا إليه من اختياراتها وبين الضلوع هسيس النص، لا هو يبلى ولا نحن نترك عنده وجهنا، هو على ضمئه وعجمته ونحن على عشقنا لا نغتابه ولا نحثو عليه من الألفاظ ما اتفق.

(١) G.Deleuze et Claire Parnet, *Dialogues*, G.Flammarion, Paris, 1996 (1re éd. 1977), p. 142.

I. جيل دلوز: حياته وآثاره

ولد جيل دلوز بباريس يوم ١٨ جانفي ١٩٢٥، وهو ثاني اثنين، أخوه البكر أوقفه الألمان بتهمة المقاومة إبّان الحرب العالمية الثانية ومات في قطارات الموت وهو في طريقه إلى المعتقل. بعد دراسته الابتدائية أتمّ دلوز دراسته الثانوية بمعهد كارنو حيث حصل على الباكالوريا ليواصل دراسته بالسوربون. تحصّل على التبريز سنة ١٩٤٨ وبدأ يدرّس بالمعاهد الثانوية منذ تلك السنة إلى سنة ١٩٥٧؛ درّس تاريخ الفلسفة كمساعد بالسوربون من سنة ١٩٥٧ إلى سنة ١٩٦٠؛ عمل ملحقا بالمركز الوطني للبحوث من سنة ١٩٦٠ إلى سنة ١٩٦٤؛ عاد إلى التدريس بكلية ليون من سنة ١٩٦٤ إلى سنة ١٩٦٩، ومنذ تلك السنة عُيّن أستاذا بجامعة فانسان (Vincennes) حتى سنة ١٩٨٧ وهي سنة تقاعده. كوّن في هذه المسيرة العديد من الصداقات وخاصة مع فوكو منذ سنة ١٩٦٢، مع فرانسوا شاتليه ومع فليسكس غواتري الذي التقاه سنة ١٩٦٩ والذي سيشاركه صياغة العديد من الكتب. شارك دلوز في العديد من الأنشطة النضالية وكان مدافعا عن القضية الفلسطينية. كان دلوز يعاني من ضيق في التنفس تفاقم واشتد سنة ١٩٩٣. توفي منتحرا يوم ٤ نوفمبر ١٩٩٥ بعد عطاء غزير تدريسا وكتابة. وفي ما يلي جملة ما نُشر حتى اليوم من آثار هذا الرجل الذي رحل محلّقا.

Empirisme et subjectivité, PUF,1953; *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962; *La philosophie critique de Kant*, PUF, 1963; *Marcel Proust et les signes*, PUF, 1964; *Le bergsonisme*, PUF, 1966; *Présentation de Sacher- Masoch*, Minuit, 1967; *Différence et répétition*, PUF, 1968; *Spinoza et le problème de l'expression*, PUF, 1968; *Logique du sens*, Minuit, 1969; *Spinoza. Philosophie pratique*, PUF, 1970; *L'Anti Œdipe* (avec Félix Guattari), Minuit, 1972; *Kafka, Pour une littérature mineure* (avec Félix Guattari),

Minuit, 1975; *Rhizome* (avec F. Guattari), Minuit, 1976; *Superpositions* (avec Carmelo Bene), Minuit, 1979; *Dialogues* (avec Claire Parnet), Flammarion, 1977; *Mille plateaux* (avec F. Guattari), Minuit, 1980; *Francis Bacon, Logique de la sensation*, éd. de la Différence, 1981; *Cinéma 1, L'image-mouvement*, Minuit, 1983; *Cinéma 2, L'image-temps*, Minuit, 1985; *Foucault*, Minuit, 1986; *Le pli*, Minuit, 1988; *Périclès et Verdi (Hommage à François Chatelet)*, Minuit, 1988; *Pourparlers*, Minuit, 1990; *Qu'est- ce que la philosophie?* (avec Félix Guattari), Seuil, 1991; *L'épuisé*, Postface à Samuel Beckett, Quad, Minuit, 1992; *Critique et clinique*, Minuit, 1993

Œuvres posthumes

L'île déserte, Minuit, 2002; *Deux régimes de fous*, Seuil, 2003

II. الفلسفة ونواميسها المترحّلة

«يبدو لنا أن تاريخ الفلسفة يجب أن يلعب دورا أشبه ما يكون بالدور الذي يلعبه **التلصيق** في لوحة. إن تاريخ الفلسفة هو إعادة إنتاج الفلسفة ذاتها»[١]. هذا التأكيد الذي نجده في الصفحات الأولى من كتاب **الفرق والمعاودة** يضعنا رأسا في صلب التعاطي الدلوزيّ مع دلالات الزمن والتاريخ والإبداع، ويقطع الطريق على الذين يؤاخذون دلوز إما على منحاه التلفيقيّ الذي همّه الاكتفاء بالتعليق وإما على نهجه التعسفيّ الذي يجبر الفلاسفة الذين درسهم على أن يكونوا دلوزيين. فالذين يفهمون التاريخ بصفته تتابعا خطيا ويطبّقون ذلك على الفلسفة وتاريخها، يخطئون الفلسفة والتاريخ معا، وذلك لأن «الفلسفة ذاتها لا تُختزل في تاريخها لأنها لا تكفّ عن الانفصال عنه لتبدع مفاهيم جديدة»[٢] ولأن «تاريخها ليس له نفس

---

(١) Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Paris, 1968, p. 4.

(٢) Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Seuil, Paris, 1991, p. 84.

وتيرة تاريخ الناس»[١]. فمن حيث هي إبداع لمفاهيم جديدة، تمتد الفلسفة جذموريا أو أرموليا (rhizomiquement) حيث في كل عقدة ثمة تنبُّتٌ أو نجمٌ، ليس هو مواصلة أو تطوّر أو تجاوز أو إلغاء بل هو تصيّر وانحراف وتفضية تفتح جميعها «خطوطا» من خلالها يلتقي الفكر بما يجبره على التفكير، خطوطا تزعزع البنى المقيمة والتصورات المتوطنة، خطوطا تعيد التنضيد في الانغماد والدأب والاستمرار والمداومة وكأن للمفاهيم حياتها في الخلود الزمنيّ الذي هو افتراضيّها أو لا تزمّنها الذي يقوّض القبل والبعد ليقول التقاطع والانشعاب والجمهرة والكثرة التي كثيرا ما أخضعها **الواحد** لسلطانه. إن التعاطي الدلوزيّ مع تاريخ الفلسفة هو تعاط أرخبيليّ. فالذين كتب عنهم لا يجمعهم نسب ولا تربط بينهم هوية بل هم كالجزر متباعدون ومتآخون في نفس الآن. ولعل الرابط الوحيد بينهم، من هيوم إلى برغسون، مرورا بسبينوزا وليبنيز وكانط **النقد** الثالث ونيتشه، هو ما في كتاباتهم من موارِبٍ ومباغتٍ وحيويٍّ ومتفرّدٍ وما فيها من اقتدارات تفتح المنظورات وتعمل كمسارح متحركة تفكك السكون وتنتشر سينوغرافيّا في فضاءات تعجّ بالأصوات والحركات، لا تنتظم نسقيا ولا تغفل عن مقاومة إمكان عودة الأنساق التشميلية.

إدخال المسرح إلى الفلسفة أو مسرحة الفلسفة في صيغة مستجدة هي صيغة الفرق والمعاودة، ذلك هو إمكان التفلسف الآخر حيث «يقابل مسرح المعاودة مسرح التصور مثلما تقابل الحركةُ المفهومَ والتصورَ الذي يحيله إلى المفهوم»[٢]. وتلك واحدة من المآخذ على

---

(١) م. ن.، ص ٩٩.

(٢) Gilles Deleuze, *Différence et répétition*، م.م.، ص ١٩.

هيغل الذي «يصوّر مفاهيم بدلا من مسرحة الأفكار»[1]. المسرحة هي ما يتآلف والأرخبيليّ أو قل والجزريَّ، ففي الجزيرة «ثمة صراع بين الأرض والسماء رهانه هو إما سجن أو تحرير كل العناصر. الجزيرة هي الحد أو هي موقع هذا الصراع ولذلك من المهم جدا معرفة أيّ الجانبين سترجّح وما إذا كانت قادرة على أن تصب في السماء نارها وأرضها ومياهها وأن تصبح هي ذاتها شمسية»[2].

تحرير العناصر أو حيوية الأسطقسات، ذلك هو الرهان الجُزُريّ أو الأرخبيليّ الذي يتيح صيرورة الحركة بين يبوسة وأنوثة الأرض وبين سيولة وذكورة الماء، ويمكّن من اللعب الذي يكسر الثبات ويسرّع أو يبطئ الإيقاعات التي تربك ثقل الدغمائية وتفسد عليها جدية ما تظهر عليه من مزاعم الرصانة والمعقولية التي امتدت من الكنيسة إلى المحاكم وإلى الجامعات. وإذا كانت الجزر إما قارية وإما أوقيانوسية، إما انفصالية وإما إبداعية فإن «الفصل وإعادة الاستحداث لا يتنافيان دون ريب، إذ ينبغي أن ننشغل عندما نكون مفصولين والأجدر أن ننفصل عندما نريد أن نبدع من جديد»[3]. فالتوزيع الأرخبيليّ لتاريخ الفلسفة ليس توزيعا لحصص مضبوطة ومحددة، «آخَر بالتمام هو التوزيع الذي ينبغي أن نسميه توزيعا مترحّلا، ناموسا مترحّلا لا ملكية له، لا أرض مسوّرة له ولا حدود»[4]، توزيعا ينتج صورة أخرى للفكر غير صورته التصورية، بل ويطمح حتى إلى «فكر دون صورة». إنه توزيع في «اللاأين» من حيث هو عدم انهمام بالأصل ومن حيث هو كذلك تعبير عن راهنية

---

(١) م. ن.، ص ١٨.

(٢) Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, Paris, 1969, p. 351.

(٣) G.Deleuze, *L'île déserte*, Minuit, Paris, 2002, p. 12.

(٤) Gilles Deleuze, *Différence et répétition*، م.م.، ص ٥٤.

وحالية الصيرورات وانقلابات العين. فعلى خطى نيتشه وحتى على خطى كياركيغارد يريد دلوز «تحريك الميتافيزيقا وتفعيلها»[(١)]. فلا هو مهموم بمجاوزة الميتافيزيقا أو بإعلان نهايتها ولا هو ممّن يعز عليهم «تحريك سواكنها» ولا هو كذلك ممّن يخافون عليها من عدوى العلم المتّهم بقلة الحيلة من جهة التفكير. بالنسبة إلى دلوز «من الفظاظة أن يتفلسف العلماء دون وسائل فلسفية بحق وأن يتعالم الفلاسفة دون وسائل علمية بالفعل»[(٢)]. إذًا، دلوز هو أحد أكبر «سارقيّ» الميتافيزيقا أو «خونتها». والسارق أو الخائن عند دلوز ليس هو المنتحل (plagiateur) والغشاش أو المتحيل (tricheur). «الغشاش يزعم الاستحواذ على الملكيات القارة أو غزو إقليم أو حتى إقامة نظام جديد»[(٣)] أما «أن يخون المرء نوعه وجنسه وطبقته وأغلبيته - هل من سبب آخر للكتابة؟ وأن يخون المرء الكتابة... الخيانة عسيرة، الخيانة إبداع. وليبدع، على المرء أن يفقد هويته ووجهه، يجب أن يزول ويصبح مجهولا»[(٤)]. هذا القول كأنه رجع صدى لما كان كتبه فوكو منذ سبعينات القرن الماضي، حيث «أكثر من واحد ولا ريب، مثلي يكتبون لكي يكونوا بلا وجوه. لا تسألوني من أنا ولا تطالبوني أن أظل من أنا: فتلك أخلاق الحالة المدنية التي تدير أوراق إثبات الشخصية. فلتتركنا [تلك الأخلاق] أحرارا عندما يتعلق الأمر بالكتابة»[(٥)]. امّحاء الوجه أو شرخ الأنا أو الخروج عن أمن المواضعات الاجتماعية، ذلك هو ما تبحث عنه

---

(١) م.ن.، ص ١٦.

(٢) G.Deleuze et F.Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*، م.م.، ص ١٥٢.

(٣) G.Deleuze et C.Parnet, *Dialogues*، م. م.، ص ٥٣.

(٤) م. ن.، ص ٥٦.

(٥) Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969, p. 28.

الكتابة. فإذا كان الوجه «نتاجا اجتماعيّا... ومجتمعاتنا في حاجة إلى إنتاج الوجه... [فإن همّ الكتابة هو]: كيف تفكك الوجه، محررة فينا الرؤوس الباحثة التي ترسم خطوط الصيرورة؟»[1]. إن الوجه الدلوزيّ ليس مزارا كما عند لفناس، بل خطوطه معقدة ولا ريب، وهي مقدودة من لقاءات وقطيعات وأحداث وتماسفات وفردنات تمكّن جميعها من تفتيت عوامل التثبيت ومن حتّ جدران النمطية التي ترتطم بها رؤوسنا ومن الإفلات من مزاعم الباطن والأسرار الذاتية التي هي ـ والحق يقال ـ أسرار مشتركة وذائعة وبالتالي ليست أسرارا. فـ «ما غاية الكتابة؟ في ما وراء الصيرورة ـ امرأة أو زنجيا أو حيوانا أو أقلّيّا ثمة المهمة النهائية للصيرورة غير محسوس... أن نكون مجهولين مثلما هو حال القليل من الناس، تلك هي الخيانة»[2]. أن نبدع إذًا هو أن لا نكون معلّقين على جدران المسكوك أو مستظلين بظل جدار الاتفاق والإجماع أو لاهثين وراء وسائل الإعلام فنصبح «عبيدا للمستجوِبين والمناقشين والمقدّمين: صحفنة الكاتب، ممارسات مهرجين تفرضها الإذاعات والتلفزات على الكاتب المذعن»[3]. وإذًا، لا إذعان ولا تسليم بل مرور في الوسط بسرعة لا يقدر التسويق على محاصرتها ولا التواصل على استنفادها، إذ «الفلسفة حين تعود على مفاهيمها لا تجد شرط تلك العودة في الشكل الحاليّ للدولة الديمقراطية أو في الكوجيتو التواصلي. فنحن لا نفتقر إلى التواصل بل إلى الإبداع وما ينقصنا هو مقاومة الواقع»[4]. المقاومة وليس التواصل، ذلك هو

(١) G.Deleuze et C.Parnet, *Dialogues*، م.م.، ص ٥٧.
(٢) م. ن.، صص ٥٦ ـ ٥٧.
(٣) م.ن.، ص ٣٥.
(٤) G.Deleuze et F.Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*، م.م.، ص ١٠٤.

مطلب الفلسفة كما كل شكل إبداعيّ بعامة في الرسم والموسيقى والسينما والكتابة الأدبية. فالذي يتواصل إنما يقيم تواصله مع أغلبية حاصلة أما من يقاوم فعلاقته دائما بشعب غائب، «الشعب غائب، ذلك يعني أن هذه القرابة الأساسية بين الأثر الفني وبين شعب لا يوجد بعدُ، ليست ولن تكون قطّ علاقة واضحة. لا وجود لأثر فنيّ لا يستدعي شعبا لا وجود له بعدُ»[1]. هذا الشعب المفقود أو الغائب أو الذي ينبغي استحداثه هو مرادف الحياة، إذ «استحداث شعب معناه استحداث إمكانية حياة»[2]، وهو مرادف المقاومة والإبداع، إذ «إذا كنا قلنا إن الفلسفة مقاومة، فهي مقاومة الموت والاستعباد والعار وما لا يطاق، في الحاضر. وهذه المقاومة لا تعني غير أن يصبح الفيلسوف غريبا عن ذاته وعن قومه وعن لسانه، تلك الغربة هي خصيصة الفيلسوف والفلسفة، وهي التي يتكثّف فيها الإبداع بصفته مقاومة والتفكير بصفته تجريبا متعلقا بالحدثيّ حتى وإن كان هذا الحدث هو سؤال ما الفلسفة؟»[3].

المقاومة لا تحتمل التأجيل بل هي مواجهة الواقع، والغربة ليست انعزالا به نهجر الناس ونتخلى عن العالم بل هي مأهولة باللقاءات، والحدث ليس مجرد واقعة تاريخية بل هو حدثانٌ يهلّ من حيث لا نحتسب إقباله ولا نأمن عواقبه، والتجريب ليس مرادفا للتلجلج وعدم التمكّن بل هو مداومة نظر في ما نرى وفي ما نسمع، فما يحتاجه من يجرّب هو صحة «متأتية مما رأى وسمع من أشياء ينهكه المرور بها ويعود منها بأعين ملتهبة وصماخ مثقوبة»[4]. وبالتالي فإن

(١) G.Deleuze, *Deux régimes de fous, Seuil, Paris, 2003, p. 302.*

(٢) G.Deleuze, *Critique et clinique, Minuit, Paris, 1993, p. 15.*

(٣) G.Deleuze et F.Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*، م.م.، صص ١٠٦ ـ ١٠٧.

(٤) G.Deleuze, *Critique et clinique*، م.م.، ص ١٤.

خصائص المقاومة والغربة والحدث والتجريب هي الجِدّة والفرادة واللاتزمّن والصيرورة والإصغاء إلى الكثرة، وذلك هو ما يجعل الكتابة «كالوجار، تتعدد مداخلها... وما من مدخل أفضل من غيره»[1]. هذه المداخل هي في ذات الآن مخارج، وكما تُمكّن المداخل من كثرة المنظورات والزوايا، تُمكّن المخارج من التنكر أو التقنع وبالتالي من مقاومة كل الدوالّ في النصوص والأفعال. فالحدث كما المقاومة كما الإبداع هي «إعداد مطوَّل، لكن لا منهج ولا قاعدة ولا وصفة جاهزة»[2] ولا انتماء إلى مدرسة لها كهنتها وعسسها الذين يراقبون ويحكمون ويُقصون ويخصون من الجذور، وكثيرون هم الذين يفكرون جذريا أو شجرانيا. «شجرة المعرفة، نقاط التشجر، الألف والياء، الجذور والقمة. ذلك هو نقيض العشب، لا لأن العشب ينبت وسط الأشياء وحسب بل لأنه هو ذاته ينبت من وسطه... للعشب خط إفلاته وهو لا تجذّر له. في رؤوسنا عشب وليس شجرة»[3]. خط إفلات العشب ليس هروبا من الحياة أو خروجا منها بل هو التعبير عن اقتدار الحياة ذاتها وهي تتأبّى عن الاستنفاد في تحقُّق نهائيّ أو التثبّت في أنتليخيا ليس من بعدها تمام. الإفلات ليس نذالة التحلل من الالتزامات وخسة التخلي عن الأفعال والمقاومات، فالعشب والسباسب والترحل هي أهمّ عناصر التجريب، أو هي «النوابت» أو هي ضروب الانغماد الذي لا هو تطوّر ولا هو تقهقر بل هو سبيل هي سبيل الحياة ذاتها في صيرورتها. وعليه، إذا كان في رؤوسنا عشب، فـ «التفكير هو

---

(١) G.Deleuze et F.Guattari, *Kafka, Pour une littérature mineure, Minuit, Paris, 1975, p. 7.*

(٢) G.Deleuze et C.Parnet, *Dialogues*، م.م.، ص ٣٤.

(٣) م.ن.، صص ٥٠ ـ ٥١.

التجريب، إلا أن التجريب هو هذا الذي هو بصدد الحدوث دوما - الجديد واللافت والمهم التي تعوّض ظاهر الحقيقة»[١]. التجريب هو الحاليّ الذي هو ما نحن نصير، إنه راهن مقبلنا وليس مستقبل تاريخنا، إنه اللاتزمن أو الآن اللانهائي أو الحاليّ أو الصيرورة، لا هو تاريخيّ ولا هو أبديّ بل هو الأبديّ زمنيا (internel)[٢].

هذا الخلود داخل الزمن لا يتأتى إلا لذي أسلوب، والأسلوب ليس مهارة تقنية أو قدرة بلاغية أو تأنّقا تعبيريا أو صورة تزرع سلطانها في أرض الهيولى، بل «هو تعدد أصوات القائلين وتغيّر صيغ القول حيث تتبدّى متغيّرات اللسان وكأنها زوايا نظر حول حركة الفكر في خطّ ديناميّ يجتاز فيه كل متغيّر مواقع متباينة عودا على بدء لا عودة فيهما إلا للفرق إذ في الخط طيّ وانبساط وتموّج، فهو كالدوامة يوتّر اللسان أو يدخل فيه موتّرات تنزع باتجاه التخوم الأقصى، على أن هذا الأقصى ليس خارجَ اللسان وليس خارجَ اللغة بل هو خارجُ اللسان أو خارجُ اللغة، إنه خارجُ اللغة الذي ليس خارجَها»[٣]. الأسلوب تباين وانشعاب وكثرة ألسنة داخل اللسان الواحد. وإذا كان هو خارجُ اللسان فهذا الخارجُ أكثر حميمية من كل داخل لأنه لا يستبعد الهجناء والخلاسيين والبهلوانيين الذين يربكون اللسان أو يشكّلون داخله تنويعات وتنضيدات وثقوبا تجعله يرشح من أكثر من جهة فلا يتأتى له الحفاظ على نسقيته. ففي الأسلوب «عناصر وهمية، حالات رغبة، عناصر صوتية قُدّت من الحروف، عناصر لسانية قُدّت من الأشكال، عناصر نقدية قُدَّت من

---

(١) G.Deleuze et F.Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*، م.م.، ص ١٠٦.

(٢) انظر م. ن.، ص ١٠٧.

(٣) G.Deleuze, *Deux régimes de fous*، م.م.، ص ٣٤٦.

الشواهد، عناصر فاعلة قُدّت من المشاهد»[1]. خلخلة التوازن وإحداث الفغر والخواء داخل كل ضروب الاكتظاظ والملاء، ذلك هو الأسلوب الجذِل الذي يجعل الأثر كما الكائن قادرا على الوقوف بقواه الذاتية. تلك القدرة ليست مجرد تماسك بل هي ذلك التداخل بين الملاء والخواء الذي ينحفظ به وفيه ذلك المزيج من الانفعالات والإحساسات، ليس من أجل المتعة فحسب بل من أجل ما تحتاجه الحياة وهي تبدع أمكنة ـ أزمنة حتى على قدر مساحة الدماغ. فالأساسيّ هو إبداع خطوطٍ ورسم خرائطَ لا يقدر عليها التاريخ ووحدها تختطها الجغرا ـ فلسفة. إن «التاريخ لم يفهم قَطّ شيئا للمترحّلين الذين لا ماضي ولا مستقبل لهم. الخرائط خرائط شِدّة، والجغرافيا جغرافيا ذهنية وجسدية مثلما هي جغرافيا فيزيائية متحركة»[2]. إن الجغرا ـ فلسفة تعيّن شروط الإشكال، ترسم خطوط إفلاتها من التواصل ومن صداقة البورجوازية، ترسم مسالك للافتراضي وتلحّ على عرضية تفعيله، تقطع مع كل المضاربين الذين لا يخجلهم عقد صفقات مخجلة مع كل ما هو مخجل في الواقع، تتصالب فيها الحياة والموت إبداعيا إلى الحد الذي نصل فيه إلى «حب حياة قادر على قول نعم للموت»[3] دون ذحل لا ينتج غير الرداءة والعجز والعنجهية والكراهة والهوس بالأحكام. إذًا، «ليس لنا أن نكتب إلا بهذا الموت أو أن نكف عن الكتابة بهذا الحب أو أن نواصل الكتابة بهما معا»[4].

---

(١) G.Deleuze, *L'île déserte, Minuit, Paris, 2002, p. 321.*

(٢) G.Deleuze et C.Parnet, *Dialogues*، م.م.، ص ٤٩.

(٣) م.ن.، ص ٨٠.

(٤) م.ن.، ص ٦٢.

إجمالا، هذه بإيجاز شديد بعض وجوه الانشغال الفلسفي عند دلوز: التحول بالفلسفة من التاريخ إلى الزمن وإلى الجغرافيا، التحول من شجرة الميتافيزيقا إلى العشب والسباسب، الخروج عن سلطان الواحد إلى الكثرة والصيرورة والحدث والالتقاء، التحول من ثقل الآلة النسقية إلى العلاقات الأرخبيلية والنواميس النَّقيلة، العمل على خلخلة التصور وعلى مسرحة الفلسفة، تلطيف الارتطام بـ «الجدار الأبيض» الذي هو جدار المسكوك الاجتماعي لإبداع الحياة كأسلوب. وإذا لم يتأتّ لنا أن نتابع بتأنّ جملة آثار دلوز وشبكة المفاهيم التي أبدعها وجملة الإشكالات التي ذهب فيها بعيدا مثل المسطّح والمحايثة والتعالي والخارج والتعبير والرغبة واللاوعي والهذيان الصحي والهذيان المَرضيّ والواقع والممكن والراهن والافتراضي والسياسي والإتيقي وما يساوقها في الفلسفة والعلم والموسيقى والرسم والسينما فإن ما يشفع لنا هو طبيعة التقديم في محدوديته، ثم إن الكثير من هذه المفاهيم والإشكالات سنجدها عاملة في هذا الأثر الذي أقدمنا على ترجمته، وهي فيه بمثابة ما سينجم من تعاريق تمتد وتتوزع في ما تلاه من آثار.

III. هذه الترجمة:

نشير بدءا إلى أن ما كان متقلقلا أو غير معتاد أو منحوتا من المصطلحات، قد عملنا على بلورته في الهوامش التي خصصناها لهذا الغرض. أما الأساسيّ الذي انطلاقا منه وعلى قاعدته انبنت هذه الترجمة فهو السؤال التالي: لِمَ الفرق والمعاودة وليس الاختلاف والتكرار؟ سببان أساسيان يشرّعان لاختيارنا: سبب لغويّ وآخر فلسفيّ. من جهة اللغة يوفّر لنا اللسان العربيّ في مادة فرق وعَوَد مجالا وسيعا للاستعمال والاستثمار. فالفرق مصدر من فَرَق

أي فصل وقضى وأحكم وفَلَق، والفَرْق الطريق في شعر الرأس، والفاروق من يفرق بين الحق والباطل ويُطلق أيضا على الترياق لأنه يفرُق بين الصحة والمرض، والِمَفْرِق هو وسط الرأس حيث يُفرَق الشَّعر، وهو من الطريق الموضع الذي ينشعب منه طريق آخر وجمعه مَفارِقُ، والمَفارِق هي أيضا وجوه الحديث، أما الفارِق فهو الذي يندّ في الأرض، والفَرَق هو الصبح نفسه أو فلقه وهو كذلك تباعد ما بين الثنيتين والمَنسِميْن، والأفرق هو بيّن الفَرَق في الناصية أو في العُرْف المفروق كما عند الديك، والأرض الفَرِقَة هي التي في نبتها فَرَق إذا كان متفرقا، والفِرْق هو القطيع والطائفة والفِلْق والقِسْم من كل شيء، والفُرْقان هو القرآن وكل ما فُرِق به بين الحق والباطل ومن معانيه أيضا النصر والبرهان والصبح أو السَّحَر والصبيان والتوراة وانفراق البحر، والفُرقة هي الفُراق والابتعاد والانفصال، والتفرِقة والتفريق هما التشتيت والتبديد والمباعدة، وتفاريق الشيء أجزاؤه المتفرقة، وانفرق بمعنى انفصل[1]. وعلى الجملة فإن الأصل الثلاثيّ الذي عنه صدرت كل هذه الدلالات إنما يشير إلى التمييز والتزييل أي التفريق. أما المعاودة فمن عَوَد وهو تثنية في الأمر ومنه الرجوع والعودة وهي المرة الواحدة والمَعاد وهو كل شيء إليه المصير، وعيادة المريض، والعُود وهو خشب وآلة من المعازف، والعيد هو ما يعتاد المرء من مرض أو حزن أو همّ وهو كذلك كل يوم فيه جمع وهو عيد لأنه اعتيد ولأنه يعود، والاعتياد والعادة هي الدّربة والتمادي في الشيء حتى يصير سجية، والرجوع عوْدا على بدء والديدن، والعوْد الطريق القديم يَدرُس إذا تُرِك ويحيا إذا سُلِك،

(١) انظر، الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، دار الجيل، بيروت، دون تاريخ، المجلد الثالث، صص ٢٨٣ ـ ٢٨٥.

وعاوده معاودة وعِوادًا واستعاده جعله من عادته، والمعاود المواظب، والمعيد الحاذق والعالم بالأمور[1].

هذا من جهة اللسان، أما من جهة رسوخ هذه الاستعمالات، فإن النص القرآنيّ كما كُتُب الفقه والحدود وكتابات اللغويين والمناطقة والفلاسفة قد كانت ذهبت جهة الفرق من حيث هو فصل وفيصل. القرآن فرقان، وللغزالي **فيصل التفرقة**، ولعبد القاهر البغدادي **الفَرْق بين الفِرَق**، ولأبي هلال العسكري **الفروق في اللغة**، ولابن رشد **فصل المقال**. أما من الجهة الفلسفية ـ وهي الأهم في ما نحن بسبيله ـ فإن الاختلاف لا يستغرق الفرق والتكرار لا يستغرق المعاودة وذلك أوّلا: لأن الحقل الدلالي للاختلاف هو حقل الأنتروبولوجيا والسياسة وما يعلق بهما من مقصد حقوقيّ كما في عبارات «حق الاختلاف» و«احترام الاختلاف» و«الخلاف السياسيّ» ولأن التكرار ترديد وعطف. ثانيا، الاختلاف كائن بين هويات موحدة أما الفرق فبين فردنات ومسارات تفريد وذوات مشروخة وهو عامل في الأقوال والأفعال بل حتى في ضروب التخلّق. ثالثا، الاختلاف مجرد تغاير (différentiation) أما الفرق فتفرقة (différenciation) والفرق بينهما كالفرق بين التكرار الممجوج (renguaine) واللازمة (ritournelle) وشتّان بين الاثنين، كما التكرار مجرد معاودة عارية، والمعاودة العارية هي التكرار أما المعاودة الحقّ فهي المعاودة المكسوّة. ثم إن التكرار يكون مرة واحدة على نفس النحو أما المعاودة فمرّات وفي كل مرة وليس نهائيا إذ «ثمة فرق نوعيّ بين ما يعود مرة واحدة وإلى

---

(1) انظر، ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١، المجلد الرابع، صص ١٨١ ـ ١٨٣.

الأبد وبين ما يعود كل مرة في مرات لا نهائية»[1]. المعاودة ليست هي عودة نفس الشيء أكثر من مرة بل هي عودته مغايرا وقد زال اظّهاره الأول. وعليه، ليس المتماهي هو الذي يعود مكرورا، وليست الماهية هي التي تتكرر، وليس الهو هو هو الذي تقع إعادته مرة بعد أخرى بل على العكس من ذلك «العوْد يشكّل **الهو هو** الوحيد لما يصير»[2]. رابعا، الفرق ليس تقابلا وليس تناقضا وليس توسيطا وليس سلبا، ذلك أن «ما لا يعود هو السلبي ـ لأن الفرق ينقلب فيه ليلتغي. ما لا يعود هو المطابق والمشابه والمساوي ـ لأنها تكوّن أشكال السيانية»[3] وبالتالي فإن «المعاودة الحق تتوجه إلى شيء فريد ومغاير ولا يقايض، ودون «هوية». وعوض مبادلة المماثل وتعيين الهو هو، **هي توَصّل المغاير**... المعاودة لا تفترض الهو هو أو الشبيه ولا تجعل منهما سابقين لها بل على العكس من ذلك هي التي تنتج «الهو هو» الوحيد لما يغاير والمشابَهة الوحيدة للمغاير»[4]. بهذا المعنى، الفرق والمعاودة يشوّههما **الثابت والمتحوّل** اللذان انشغل بهما الفكر العربيّ المثقل بالماضي وبالذاكرة المنافقة أو الباحث عن «إقلاع» موهوم باتجاه المستقبل، وفي الحالين جميعا لا قدرة له على الانهمام بالحاضر وبالراهن. خامسا، الفرق فصل لا يقوله الاختلاف، وهو فصل قالته الفلسفة اليونانية على جهتيْ المنطق والأنطولوجيا، وقاله اللسان العربيّ كذلك على هاتين الجهتين فضلا على أن الفرق خلاف الجمع وهو

(١) G.Deleuze, *Logique du sens*، م.م.، ص ٣٤٩.
(٢) G.Deleuze, *Différence et répétition*، م.م.، ص ٥٩.
(٣) م.ن.، صص ٣١٣ ـ ٣١٤.
(٤) G.Deleuze, *Logique du sens*، م.م.، صص ٣٣٤ ـ ٣٣٥.

ما لا يؤدّيه الاختلاف، أما المعاودة فليست تكرارا بل هي ـ إن أصررنا على الجذر كرّ ـ تكرير أو تَكِرَّة لأنها تكرير للصيرورات أو عودة للفروق وليست تكرارا بمعنى النّسخ أو الاستنساخ لأصل مفقود أو موعود. سادسا، إذا كانت المعاودة حركة و«اقتدارا مهولا»[1] وتعبيرا عن انقلابات العين ووحده القصوويّ هو الذي يعود فيها، وإذا كان الفرق غوْرا واختبارا انتقائيا فإن «المعاودة الأشد دقة وصرامة يلازمها أقصى ما يكون من الفرق»[2]. سابعا، الفرق ليس اختلافا والمعاودة ليست تكرارا بدخول السيمولاكر، ذلك أن السيمولاكر هو مقوِّم المعاودة التي لا يأتيها الفرق من خارجها بل هو عائد في صميمها. «إذا قلنا عن السيمولاكر إنه صورة الصورة، إنه أيقونة في غاية الانحطاط أو مشابَهة في غاية الفتور، فإننا نخطئ ما هو أساسيّ... النسخة صورة حاملة للمشابهة، السيمولاكر صورة دون مشابهة... وفيه خاصية شيطانية... السيمولاكر مبنيّ على تنافر، على فرق، وهو يتبطّن عدم مجانسة، لذلك ما عاد لنا حتى أن نعرّفه بالنسبة إلى المثال الذي يفرض ذاته على الصور، مثال الهو هو الذي تصدر عنه مشابَهة الصور»[3]. إذًا، لا التناسب ولا التبعية ولا العيار بقادرة على خفض الإرباك الذي يحدثه السيمولاكر. فالمختلف يقاس على ما عنه يختلف، والتكرار استنساخ مشوَّه ومشوِّه لما يكرّره، بينما الفرق والمعاودة ليس فيهما مشابهة ومماثلة وتناظر وتقابل إذ «في السيمولاكر تستند المعاودة

---

(١) G.Deleuze, *Différence et répétition*، م.م.، ص ١٩. *انظر كذلك* ص ٦٠.

(٢) م.ن.، ص ٥.

(٣) G.Deleuze, *Logique du sens*، م.م.، ص ٢٩٧.

سلفا إلى المعاودات ويستند الفرق إلى الفروقات»[١]، ممّا يعني أنْ لا تأويل لأصل أوّلَ بل تأويل لتأويل وبالتالي لا تكرار لأصل حتى وإن كان تكرارا مشوّها، ولا اختلاف عن جذر بل انفراق جذِل يكون معه الفكر تقحّما تنفتح فيه أغوار وتوزيعات غجرية فرحة وأقنعة وموت والتقاءات أحداث هصورة وتآزر مفارقات لا تقف أمامها عنجهية الوجهة الواحدة ولا تَظرُّف الهويات المعروقة والمنزوفة.

هو ذا بعض الأساسيّ في «روح» هذه الترجمة حتى لا يقع «الخلط بين تعيين مفهوم الفرق وإدراج الفرق في هوية مفهوم لا متعيّن»[٢] وحتى لا يلتبس علينا الفرق كذلك بين المعاودات «الأكثر آلية والأكثر نمطية» والمعاودات المتقنعة التي «ينعشها التنقل الدائم لفرْق ما»[٣]. إذا أدركنا ذلك لن يفوتنا الكثير في التعاطي مع النص الدلوزيّ ويبقى حينها للمترجم أن يعمل على استقبال النص دون حذف أو بتر أو تحايل هو المكيدة التي بها يهرب من مواجهة حبكة الطيات وعُدّة المفاهيم حين يكون قد أضاع خيط أريان.

(١) G.Deleuze, *Différence et répétition*، م.م.، ص ٢.

(٢) م.ن.، ص ٤٨.

(٣) م.ن.، ص ٢.

[١] تـوطئـة

نقائص كتاب هي في الغالب ما يقابل النوايا الخاوية التي لم نعرف كيف نحققها. بهذا المعنى، يشهد التصريح بالنية على تواضع حقيقيّ بالنسبة إلى الكتاب المثاليّ. غالبا ما نقول إن التمهيدات لا يجب أن تقرأ إلا في النهاية. وعكسيا، يجب أن تُقرأ الخواتم أولا؛ وذلك يصدق على كتابنا حيث قد يسع المقدمة أن تجعل قراءة البقية عديمة الجدوى.

إن الموضوع المبحوث هنا كائن بجلاء في مناخ العصر. وبوسعنا أن نتبين علامات ذلك: التوجه المتزايد أكثر فأكثر لدى هيدغر نحو فلسفة للفرق الأنطولوجي؛ الممارسة البنيوية القائمة على توزيع للخصائص الفارقية في فضاء تَماعٍ؛ فن الرواية المعاصرة الذي يدور حول الفرق والمعاودة، ليس في تفكّره الأكثر تجريدا وحسب وإنما في تقنياته الفعلية؛ اكتشاف اقتدار خاص للمعاودة في شتى الميادين، اقتدارا قد يكون كذلك أيضا اقتدار اللاوعي واللغة والفن. كل هذه العلامات يمكن أن تُنسب إلى هيغلية مضادة معمَّمة: الفرق والمعاودة حلَّا محل المُطابق والسلبي ومحل الهوية والتناقض. ذلك أن الفرق لا ينطوي على السلبي ويتأبّى الوصول حد التناقض إلا في حال مواصلتنا إلحاقه بالمُطابق. أولوية الهوية، أيّا كانت الكيفية التي تُفهم بها هذه الهوية، تعرّف عالم التصور. لكن الفكر الحديث يلد من إفلاس التصور كما من ضياع الهويات ومن اكتشاف كل القوى

التي تعمل تحت تصور المطابق. العالم الحديث هو عالم السيمولاكرات. والإنسان فيه لا يبقى بعد الله وهوية الذات لا تبقى بعد هوية الجوهر. فكل الهويات ليست غير هويات مصطنعة ومتولّدة كـ «مفعول» بصريّ بواسطة لعبة أعمق هي لعبة الفرق والمعاودة. إننا نود التفكير بالفرق [٢] في حد ذاته والتفكير بعلاقة المغاير بالمغاير بمعزل عن أشكال التصور التي تردّهما إلى الهو هو وتجعلهما يمرّان بالسلبي.

حياتنا الحديثة هي على حال يجعلنا ونحن نجد أنفسنا إزاء المعاودات الأكثر آلية والأكثر نمطية، خارجنا وداخلنا، لا نكف عن أن نستخرج منها فروقات صغرى، تنويعات وتحويرات. عكسيا، معاودات سرية، متنكرة ومتخفية، ينعشها التنقل الدائم لفرق ما، تستردّ فينا وخارجنا معاودات عارية، آلية ومنمّطة. في السيمولاكر، تستند المعاودة سلفا إلى المعاودات، ويستند الفرق سلفا إلى الفروقات. إنها معاودات هي التي تعود والفاروق هو الذي ينفرق. مهمة الحياة هي أن تجعل كل المعاودات تتماعى في فضاء يتوزع فيه الفرق. في أصل هذا الكتاب ثمة وجهتا بحث: واحدة تخص مفهوما للفرق دون سلب، تحديدا لأن الفرق من حيث أنه ليس تابعا للمطابق قد لا يذهب أو «ما كان له ليذهب» حدّ التقابل والتناقض ـ والأخرى تخص مفهوما للمعاودة، بحيث تجد المعاودات الفيزيائية والآلية أو العارية (معاودة الهو هو) علتها في البنى الأعمق لمعاودة متخفية أين يتنكر ويتنقل «فارقيّ» ما. هذان المبحثان التقيا تلقائيا لأن **هذه المفاهيم التي هي مفاهيم فرق محض ومعاودة مركّبة** كانت بدت تجتمع وتختلط في كل المناسبات. فالتباين واللا تمركز الدائمان للفرق يناظرهما بدقة تنقلٌ وتنكّرٌ في المعاودة.

ثمة بالفعل مخاطر في الاستناد إلى فروقات محض تحررت من المطابق وأصبحت مستقلة عن السلبي. والخطر الأكبر هو السقوط في تصورات الكياسة: لا شيء غير فروقات قابلة للتصالح والتآلف بعيدا عن الصراعات الدامية. الكيّس يقول: نحن مختلفون لكننا لسنا متقابلين...و**مفهوم الإشكال** الذي سنراه مرتبطا بمفهوم الفرق، يبدو أنه يغذي هو أيضا أحوال كياسة: وحدها المشكلات والأسئلة يُعتدّ بها. ومع ذلك نحن نعتقد أنه عندما تبلغ المشكلات درجة **الإيجابية** التي تخصها وعندما يصبح الفرق موضوع **إثبات** موائم فإنها تطلق قوة تقحّم واصطفاء تقوّض الكياسة بتجريدها من هويتها ذاتها وبكسر [٣] إرادتها الخيّرة. إن الإشكاليّ والفارقيّ يعيّنان صراعات أو تهديمات لم تعد صراعات وتهديمات السلبي بالنسبة إليها غير مظاهر، وكذلك أمنيات الكيّس غير مخاتلات مأخوذة من الظاهر. وإنه يعود إلى السيمولاكر، لا أن يكون نسخة وإنما أن يقلب كل النسخ بقلبه **كذلك** للنماذج: كل فكر يصبح تقحّما.

كتاب فلسفة ينبغي أن يكون في جزء منه نوعا مخصوصا جدا من الرواية البوليسية وفي جزء آخر ضربا من الخيال العلمي. ونحن نعني بالرواية البوليسية أن المفاهيم ينبغي أن تتدخل، مع منطقة حضور، لحل وضعية موقعية. إن المفاهيم تغير ذاتها مع تغير المشكلات. إن لها مناطق نفوذ حيث تمارَس مثلما سنرى ذلك، في علاقة بـ «مسرحيات» وبواسطة «قساوة» معينة. وينبغي أن يكون بينها تماسك إلا أن هذا التماسك لا ينبغي أن يتأتى منها. عليها أن تتلقى تماسكها من موقع آخر.

هو ذا سرّ الأمبيريقية. إن الأمبيريقية ليست البتة رد فعل ضد المفاهيم ولا هي مجرد استدعاء للتجربة المعيشة. إنها تضطلع على

العكس من ذلك بإبداع لا يصدِّق للمفاهيم، إبداعا لا عين رأت ولا أذن سمعت. الأمبيريقية هي تصوّف المفهوم وتعاليميته. لكنها تعامل المفهوم تدقيقا بوصفه موضوع لقاء، بوصفه هنا ـ الآن أو بالأحرى بوصفه لا ـ أين (*Erewhon*)(*) منه تخرج الـ «هُناءات» والـ «الآناءات» ثرة وجديدة دوما وموزعة بشكل مغاير. ليس ثمة غير الأمبيريقيّ يسعه القول: المفاهيم هي الأشياء ذاتها لكنها الأشياء في الوضع الحر والبرّي وفي ما وراء «المحمولات الأنتروبولوجية». إنني أصنع وأعيد صنع مفاهيمي وأفككها انطلاقا من أفق متحرك ومن مركز منزاح دوما عن مركزه ومن محيط مرتحل دوما، محيطا يكررها ويفرُقها. إنه يعود إلى الفلسفة الحديثة تخطي إمية الزمني ـ اللازمني، التاريخي ـ الأبدي، الخاص ـ الكلي. فعلى أعقاب نيتشه نحن نكتشف اللاتزمني على أنه أعمق من الزمن ومن الأبد: الفلسفة لا هي فلسفة التاريخ ولا هي فلسفة الأبدي ولكنها لا تزمنية، لا تزمنية دائما وحسب، أي أنها «ضد هذا الزمن ولصالح زمن مقبل فيما أرجو». على أعقاب ساموبل بيتلار (Samuel Butler) نحن نكتشف **اللاأين** على أنه يدل في نفس الآن على «اللامكان» الأصلي وعلى «الهنا ـ الآن» المرتحل والمتنكر والمتغير والمتجدد إبداعه دوما. لا خواص أمبيريقية ولا كليَّ [٤] مجرد: كوجيتو لأنا منحلّ. إننا نعتقد في عالم حيث الفردنات لا شخصية والفرادات قبفردية: إنه سناء الـ

(*) Erewhon: هو عنوان كتاب للمفكر الأنغليزي ساموبل بيتلار، نشر سنة ١٨٧٢. ومن يدقق جيدا في هذا العنوان سيجد أنه قلب متعمَّد للكلمة الأنغليزية nowhere التي تناظرها في الفرنسية عبارة nulle part وفي العربية اللاأين. ويحيل هذا اللفظ إلى الإيطوبيا من حيث أنها ليست البلاد السعيدة (eu-topos) بل هي البلاد التي لا بلاد لها إذا جاز لنا أن نستعمل عبارة محمود درويش لترجمة (U-topia) أو (Nusquama) اللاتينية. (المترجم).

«الضمير الرابع» (on)(*). من هنا مظهر الخيال العلمي الذي يتأتى ضرورة من هذا **اللاأين**. فما قد يتوجب على هذا الكتاب أن يجعله حاضرا هو إذًا مقاربة تماسك لم يعد هو تماسكنا، تماسك الإنسان كما تماسك الله أو العالم. بهذا المعنى سيتوجب أن يكون كتابا قِياميّا (الزمن الثالث في سلسلة الزمن).

خيال علميّ أيضا في معنى آخر حيث تتجلى النقائص. فما العمل لنكتب بشكل مغاير غير أن نكتب في ما لا نعرف أو في ما نعرفه بشكل رديء؟ إنه بشأن ذلك ضرورة نحسب أن لنا شيئا نقوله. إننا لا نكتب إلا بحرف معرفتنا، بهذا الحرف الأقصى الذي يفصل بين معرفتنا وجهلنا **والذي يجعل أحدهما يمر في الآخر**. إنه بهذا الشكل وحسب نكون مصممين على الكتابة. طَمْرُ الجهل هو تأجيل الكتابة إلى غدٍ أو بالأحرى جعلها مستحيلة. لعله ثمة للكتابة علاقة بذلك تظل أشد تهديدا من العلاقة التي نحسب أنها تقيمها مع الموت ومع الصمت. لقد تحدثنا إذن عن العلم بكيفية نحس جيدا لسوء الحظ أنها لم تكن علمية.

يقترب الزمن الذي لن تعود فيه كتابة كتاب فلسفة ممكنة أبدا مثلما كنا نفعل منذ زمن بعيد: «آه! الأسلوب العتيق...». البحث عن وسائل تعبير فلسفية جديدة كان استهلّه نيتشه وينبغي أن تقع مواصلته

(*) عرّبنا «*on*» بـ**الضمير الرابع** ـ وكان بالإمكان تعريبها باللاشخصي أو بالمبني للمجهول أو بالهُمْ ـ تأكيدا للتعريف الدلوزيّ الوارد بالصفحة ١٧٨ من *Logique du sens, Minuit*, Paris, 1969، حيث الضمير الرابع هو ضمير «الفرديات اللاشخصية أو القبفردية... ولأجل ذلك لا وجود لأحداث خاصة وأخرى جماعية أكثر من وجود الفرديّ والكلي، والخصوصيات والعموميات. كل شيء متفرد، وهو بذلك جماعيّ وخاصّ في نفس الآن، خاصّ وعامّ، لا هو فرديّ ولا هو كليّ». (المترجم)..

اليوم في علاقة بتجديد بعض الفنون الأخرى من مثل المسرح أو السينما. بخصوص ذلك بإمكاننا أن نطرح منذ الآن سؤال استخدام تاريخ الفلسفة. ويبدو لنا أن تاريخ الفلسفة يجب أن يلعب دورا أشبه ما يكون بالدور الذي يلعبه **التلصيق في** لوحة. إن تاريخ الفلسفة هو إعادة إنتاج الفلسفة ذاتها. وسيتوجّب أن يعمل العَرْض في تاريخ الفلسفة كصنو حقيقيّ ويتضمن التغيير الأقصى الخاص بالصنو (نتخيل هيغل **فلسفيا** ملتحٍ وماركس **فلسفيا** أمرط بنفس الطريقة التي تكون بها جوكندا مشوْرَبةً). سيتوجب التوصل إلى سرد كتاب واقعيّ في الفلسفة الماضية وكأنه كان كتابا خياليا ومختَلقا. إننا نعرف أن بورجاس (Borges) يتألق في عرض الكتب الخيالية. لكنه يذهب إلى ما هو أبعد عندما يتأمل كتابا واقعيا، **دون كيشوت** على سبيل المثال، وكأنه كان كتابا خياليا [٥] أعيد إنتاجه هو ذاته من طرف كاتب خياليّ هو بيار منار (Pierre Ménard) الذي يعتبره هو بدوره كائنا واقعيا. حينئذ، المعاودة الأشد دقة وصرامة يلازمها أقصى ما يكون من الفرق («نص سرفنتس (Cervantes) ونص منار هما شفهيا متطابقان لكن الثاني يكاد يكون لانهائيا أثرى...»). عروض تاريخ الفلسفة عليها أن تمثّل ضربا من تبطئة وتجميد أو تثبيت النص: **ليس** النص الذي تتعلق به **وحسب وإنما كذلك** النص الذي تندرج فيه. بحيث يكون لها وجود مضاعف ولها مَثل أعلى مضاعف هو المعاودة المحض للنص القديم وللنص الحالي **أحدهما في الآخر**. لذلك كان علينا أن ندمج في بعض الأحيان هوامش تاريخ الفلسفة في نصنا ذاته حتى نقترب من هذا الوجود المضاعف.

[٧] مقدمة

المعاوَدة والفَرْق

المعاودة ليست العمومية. علينا تمييز المعاودة عن العمومية بكيفيات عدة. وكل صيغة تؤدي إلى الخلط بينهما هي صيغة فظة: كذا عندما نقول إن شيئين يتشابهان كقطرتيْ ماء؛ أو عندما نماهي بين «لا علم إلا بالعامّ» و«لا علم إلا بما يتكرر». الفرق فرق بالطبيعة بين المعاودة والمشابَهة حتى وإن بلغت المشابهة قصاراها.

تتكشّف العمومية عن نظامين كبيرين، النظام الكيفي للمشابَهات والنظام الكمي للتكافؤات. الدورات والتساويات هي رموزهما. لكن، على أيّ حال، تعبّر العمومية عن وجهة نظر يمكن وفقها مبادلة حد بحد آخر واستبدال حد بحد آخر. إن مبادلة أو استبدال الجزئيات هو الذي يحدد سيرتنا الموافقة للعمومية. لأجل ذلك لم يكن الأمبيريقيون على خطإ في تقديم الفكرة العامة على أنها فكرة جزئية في حد ذاتها، شرط أن نضيف إليها إحساسا بالقدرة على تعويضها بأية فكرة جزئية أخرى تشبهها من جهة اللفظ. على النقيض من ذلك، نحن نرى جيدا أن المعاودة ليست سيرة ضرورية ومشروعة إلا بالنسبة إلى ما لا يمكن تعويضه. المعاودة كسيرة وكوجهة نظر تخص فرادة من المتعذر مبادلتها واستبدالها. الانعكاسات والأصداء والأبدال والأنفس لا تنتمي إلى مجال

المشابهة أو التكافؤ؛ وبقدر ما أنه لا استبدال ممكن بين التوائم الحقيقيين فإنه لا إمكان لمبادلة المرء نفسَه. إذا كان التبادل هو مقياس العمومية فإن السرقة والهبة هما مقياس المعاودة. ثمة إذن فرق اقتصاديّ بين الإثنين.

أن نعاود معناه أن نتصرف لكن بالنسبة إلى شيء ما أوحد أو متفرد ليس له مثيل أو نظير. ولعل هذه المعاودة بما هي سيرة خارجية تتصادى من جهتها مع تموّج أكثر [٨] خفاء، ومع معاودة داخلية وأكثر عمقا في المتفرد الذي يحركها. ليس للاحتفال من مفارقة ظاهرة غير هذه: تكرير «ما لا يقبل التكرير». ليس إضافة مرة ثانية وثالثة للأولى وإنما رفع المرة الأولى إلى قوة «لانهائية» (nième puissance)(*). في ظل علاقة القوة هذه تنقلب المعاودة باستبطان ذاتها؛ ومثلما يقول بيغي (Péguy)، ليس احتفال **الإيلاف** هو الذي يُحيي أو يمثّل ذكرى الاستيلاء على قلعة الباستيل وإنما الاستيلاء على قلعة الباستيل هو الذي يحتفل مسبقا بكل الإيلافات ويكررها؛ أو هي لوحة النيلوفر (nymphéa) الأولى لموناي (Monet) هي التي تكرر كل الأخريات(١). نحن نقابل إذن بين العمومية بصفتها عمومية للخاص والمعاودة بصفتها كلية للمتفرد. إننا نعاود أثرا فنيا بوصفه فرادة دون مفهوم، وليس من قبيل الصدفة وجوب حفظ قصيد عن ظهر قلب. الرأس هي عضو التبادلات أما القلب فهو العضو الشغوف بالمعاودة. (صحيح أن المعاودة تهمّ الرأس أيضا، لكن

(*) عرّبنا n بـ«لا نهائيّ» من حيث أن n هي الرمز الرياضي المعبّر عن اللانهائي كما عربنا في نفس الجملة puissance بقوة وليس باقتدار، تأكيدا للمصطلح الرياضي الوارد في السياق. (المترجم).

(١) قارن بـ Charles Péguy, *Clio*, 1917(N.R.F.,33e éd.), p.45, p.114.

تحديدا لأنها رعبه أو مفارقته). بيوس سرفيان (Pius Servien) كان يميز بصواب بين لغتين: لغة العلوم التي يهيمن عليها رمز التساوي حيث كل حد يمكن تعويضه بحدود أخرى؛ واللغة الغنائية التي كل حد فيها يتعذر استبداله ولا يمكن إلا تكريره[1]. بإمكاننا أن «نصوّر» المعاودة دائما بوصفها مشابهة قصوى أو تكافؤا تاما. لكن، أن نمر بالتدرج من شيء إلى آخر فإن ذلك لا يحول دون وجود فرْق في الطبيعة بين الشيئين.

يضاف إلى ذلك أن العمومية تنتمي إلى نظام القوانين. لكن القانون يعيّن فحسب تشابه الذوات الخاضعين له وتكافؤهم مع حدود هو الذي يؤشر عليها. وبعيدا عن تأسيس المعاودة، يشير القانون بالأحرى إلى الكيفية التي ستظل بها المعاودة مستحيلة بالنسبة إلى خاضعين خُلّصٍ للقانون ـ [هم] الأفراد. إنه يجبرهم على التغير. فالقانون من حيث هو صورة خاوية للفرق وصورة ثابتة للتنوع، يرغم الخاضعين له على ألّا يجسّدوه إلا لقاء تغيّرهم الخاص. لا ريب أنه توجد ثوابت بقدر ما يوجد من متغيرات في الحدود التي نصّ عليها القانون؛ وفي الطبيعة توجد صنوف دوام وتكرار آليّ بقدر ما يوجد من سريانات وتنوعات. لكن تكرارا آليا لا يصنع فضلا عن ذلك معاوَدة. فثوابت قانون هي بدورها متغيرات قانون أشمل، وهي شبيهة بالصخور الصماء التي تصبح [٩] مواد ليّنة وسائلة في السّلّم الجيولوجي لمليون سنة. وفي كل مستوى، إنه بالنسبة إلى موضوعات كبرى دائمة في الطبيعة يستشعر الخاضع للقانون عجزه الخاص على المعاودة ويكتشف أن هذا العجز متضمَّن

---

(١) Pius Servien, *Principes d'esthétique* (Boivin, 1935), pp.3-5; *Science et poésie (Flammarion, 1947), pp.44 -47.*

سلفا في الموضوع ومنعكس في الموضوع حيث يقرأ إدانته. يجمَع القانون تغيُّرَ المياه إلى دوام النهر. تقول إلي فور (Elie Faure) عن دي فاتو (De Watteau)، : «إنه قد نزّل أسرع الأشياء زوالا في أكثر ما يصادفه بصرنا دواما، الفضاء والغابات الوسيعة». إنه منهج القرن الثامن عشر. ولمار (Wolmar) في **هلويزا الجديدة** (*La Nouvelle héloïse*) كان جعل من ذلك منظومة: استحالة المعاودة، التغير بوصفه شرطا عاما يُلزم به قانون الطبيعة على ما يبدو كل المخلوقات الفردية، كان فُهم نسبة إلى حدود ثابتة (لا ريب أنها هي ذاتها متغيرة بالنسبة إلى صنوف دوام أخرى وتبعا لقوانين أخرى أعمّ). ذلك هو معنى الأجَمة والمغارة والموضوع «المقدس». سان ـ برو (Saint-Preux) علِم أنه لا يسعه التكرير، ليس بسبب تقلباته وتقلبات جيلي (Julie) وحسب وإنما بسبب ضروب الدوام الكبرى للطبيعة، ضروب دوام تتخذ قيمة رمزية ومع ذلك هي تستبعد وجود هذه القيمة في معاودة حقيقية. إذا كانت المعاودة ممكنة، فإنها بالأحرى من قبيل المعجزة وليست من قبيل القانون. إنها ضد القانون: ضد الصورة المماثلة للقانون وضد المحتوى المكافئ له. وإذا كان يمكن أن توجد المعاودة، حتى في الطبيعة، فإن ذلك يكون باسم قدرة تتأكد ضد القانون، تعمل تحت إمرة القوانين ولعلها أعلى من القوانين. إذا كانت المعاودة توجد فإنها تعبّر في نفس الوقت عن فرادة ضد العام وعن كلية ضد الخاص وعن خارق ضد الاعتيادي وعن آنية ضد التنوع وعن أزلية ضد الدوام. على كل الوجوه، المعاودة هي الاختراق. إنها تضع القانون موضع سؤال، وهي تبطِل خاصيته الاسمية أو العامة لصالح واقع أعمق وأكثر فنّية.

ومع ذلك يبدو أنه من العسير نفي كل علاقة بين المعاودة والقانون من وجهة نظر التجريب العلميّ ذاته. لكن علينا أن نتساءل

عن الظروف التي يؤمّن فيها التجريب معاودة. ظاهرات الطبيعة تحدث في الهواء الطلق وكل استدلال مباشر هو ممكن في دورات شاسعة من المشابهة: إنه بهذا المعنى كل شيء يؤثر على كل شيء وكل شيء يشبه كل شيء (مشابهة المتنوع لذاته). لكن التجريب يشكّل حيوزات مغلقة نسبيا هي التي نعرّف فيها ظاهرة وفقا لعدد صغير من العوامل المنتقاة (عامليْن على الأقل، على سبيل المثال، المكان والزمان لحركة [١٠] جسم ما بعامة في الخلاء). وليس ثمة ما يدعو مذّاك للتساؤل عن تطبيق الرياضيات على الفيزياء: الفيزياء رياضية دون وساطة والعوامل المستبقاة أو الحيوزات المغلقة تشكّل هي كذلك منظوماتِ إحداثيات هندسية. في هذه الظروف تتراءى الظاهرة حتما على أنها **مساوية** لعلاقةٍ كميةٍ معيّنة بين عوامل منتقاة. فالأمر يتعلق إذن في التجريب باستبدال نظام عمومية بآخر: استبدال نظام مساواة بنظام مشابهة. إننا نفكك المشابَهات لنكتشف مساواة تمكّن من التعرف على ظاهرة ما في الظروف الخاصة للتجريب. فالمعاودة لا تظهر هنا إلا في المرور من نظام عمومية إلى آخر، متبدية بواسطة هذا المرور وعند الحاجة إليه. كل شيء يحدث وكأن المعاودة كانت نجمت في لحظة بين العموميتين وتحت عموميتين. لكن هنا أيضا، نكاد نحسب ما يختلف بالطبيعة اختلافا في الدرجة. ذلك أن العمومية لا تمثل ولا تفترض غير معاودة شرطية: إذا كانت نفس الظروف قائمة، إذن... هذه العبارة تعني: في مجاميع متشابهة سيكون بمقدورنا دائما أن نستبقي وننتقي عوامل متطابقة تمثل الكيان - المساوي للظاهرة. لكنّا بذلك لا نحسب حساب ما يضع المعاودة ولا حساب ما هو قطعيّ أو ما هو قيّم من جهة الحق في المعاودة (ما هو قيّم من جهة الحق هو «ن» من المرات بما هي قوة مرة واحدة دون أن يكون ثمة ما يدعو إلى المرور بمرة ثانية وثالثة).

بماهيتها، تحيل المعاودة على قوة فريدة تختلف بالطبيعة عن العمومية حتى عندما تستفيد، لأجل أن تظهر، من المرور الاصطناعي من نظام عامّ إلى آخر.

إن «الخطأ» الرواقي يتمثل في انتظار تكرير قانون الطبيعة. على الحكيم أن يتحول إلى فاضل؛ الحلم بإيجاد قانون قد يجعل المعاودة ممكنة ينتقل إلى جوار القانون الأخلاقي. فدائما ثمة عمل يجب تكريره ووفاء يجب استئنافه في حياة يومية تتطابق وإعادة تأكيد الواجب. يقول بيكنار (Büchner) على لسان دنتون (Danton): «إنه أمر مملّ أن يلبس المرء أوّلا قميصه ثم سرواله وأن يأوي ليلا إلى فراشه وأن يغادره صباحا وأن يضع دائما قدما قبل الأخرى. لا وجود لأمل البتة في أن يتغير ذلك أبدا. وإنه لمحزن جدا أن يكون ملايين الأشخاص قد قاموا بذلك وأن ملايين آخرين سيقومون به من بعدنا وأنه فوق ذلك كله نكون مكوَّنين من جزأين يقومان كليهما بنفس العمل بحيث يحدث كل شيء مرتين.» لكن لأي شيء سيصلح القانون الأخلاقي ما لم يكن قد برّر [١١] التكرير وخاصة ما لم يكن قد جعله ممكنا، مانحا إيانا سلطة تشريعية يحرمنا منها قانون الطبيعة؟ يحدث أن يعرض الأخلاقي مقولتيْ الخير والشر وفق الضروب التالية: كل مرة نحاول فيها المعاودة وفق الطبيعة بوصفنا كائنات طبيعية (معاودة متعة، ماض، انفعال)، ننطلق في محاولة شيطانية ملعونة سلفا لا مخرج لها غير اليأس أو الضجر. الخير على العكس من ذلك سيمنحنا إمكان المعاودة ونجاح المعاودة وروحانية المعاودة لأنه سيكون رهنا بقانون لن يكون من بعد ذلك قانون الطبيعة بل قانون الواجب والذي لن نكون خاضعين له دون أن نكون كذلك مشرّعيه بوصفنا كائنات أخلاقية. وما يسميه كانط أسمى اختبار، ماذا يكون إن لم يكن اختبار فكر عليه أن يعيّن ما يمكن أن

يتكرر حدوثه من جهة الحق، أي ما يمكن أن يتكرر دون تناقض متخذا شكل القانون الأخلاقي؟ رجل الواجب ابتدع «اختبار» المعاودة، لقد عيّن ما كان يمكن أن يتكرر من وجهة نظر الحق. إذن، هو يخال نفسه انتصر في نفس الوقت على الشيطانيّ وعلى المملّ. وكمثل صدى لهموم دنتون وكمثل إجابة على هذه الهموم، أليس ثمة أخلاقوية حتى في حامل الجوارب المدهش الذي كان استصنعه كانط، وفي آلة المعاودة هذه التي يصفها كاتبو سيرته الذاتية بكثير من الدقة، كما في ثبات جولاته اليومية (بالمعنى الذي يشكّل فيه إهمال النظافة وعدم التمرّن جزءا من التصرفات التي لا يمكن أن تُتفكَّر مسلّمتها دون تناقض كقانون كليّ ولا يمكنها بالتالي أن تكون موضوع معاودة لا تنازَع)؟

لكن التباس الوعي هو هذا: إنه لا يقدر على التفكير في ذاته إلا بوضعه القانون الأخلاقي خارج القانون الطبيعي وفوقه ودونما اكتراث به، لكنه لا يقدر على التفكير في تطبيق القانون الأخلاقي إلا وهو يبتعث في ذاته صورة ونموذج قانون الطبيعة. بحيث أن القانون الأخلاقي، عوض أن يمدنا بمعاودة حقيقية، يبقينا مرة أخرى في العمومية. العمومية هذه المرة لم تعد عمومية الطبيعة وإنما هي عمومية العادة بوصفها طبيعة ثانية. لا طائل من التذرع بوجود عادات لا أخلاقية، عادات سيئة؛ ما هو أخلاقيّ جوهريا وما يتخذ صورة الخير هو صورة العادة أو عادة التعود كما كان يقول برغسون (الإلزام كله). بيد أنه في هذا الكل أو هذه العمومية التي هي عمومية العادة نعثر مجددا على النظامين الكبيرين: نظام المشابَهات في الامتثالية المتغيرة لعناصر الفعل بالنسبة إلى نموذجٍ مفترَضٍ ما لم [١٢] نتعوّد؛ نظام التكافؤات مع تساوي عناصر الفعل في أوضاع شتى مذ نكون تعوّدنا. بحيث أنه لا تشكّل العادة أبدا معاودة

حقيقية: تارة هو الفعل يتغير ويتحسن ويظل القصد ثابتا؛ وطورا يظل الفعل متساويا في مقاصد وسياقات مختلفة. هنا أيضا، إذا كانت المعاودة ممكنة فإنها لا تظهر إلا بين عموميتيْ التحسن والإدماج هاتين، وتحت هاتين العموميتين، على أن تقلبهما، مُظهرة قدرة أخرى مغايرة تماما.

إذا تيسرت المعاودة فإنما يكون ذلك ضد القانون الأخلاقي كما ضد قانون الطبيعة. إنّا نعرف كيفيتين لقلب القانون الأخلاقي. تارة بالعودة إلى المبادئ: نطعن في نظام القانون بصفته ثانويا ومشتقا ومصطنعا و«عامّا»؛ ونشهّر في القانون بمبدأ من درجة ثانية يحيّد أو يغتصب قوة وقدرة أصليتين. وطورا على العكس من ذلك يُقلب القانون بشكل أفضل بقدر ما ننحدر باتجاه النتائج ونخضع لها بدقة فائقة؛ إنه من فرط التعلق بالقانون تتوصل نفس خاضعة كذبا، إلى مراوغته وإلى تذوق المتع التي كان من المفروض أنه يحرّمها. إننا نرى ذلك جيدا في كل براهين الخُلف وفي الإضرابات الحامية وكذلك أيضا في بعض سلوكات الهزء المازوخية عن طريق الخضوع. الكيفية الأولى في قلب القانون تهكمية ويظهر فيها التهكم بوصفه فن المبادئ، فن العودة إلى المبادئ وفن قلب المبادئ. الكيفية الثانية هي السخرية التي هي فن النتائج والانحدارات، فن التعليقات والسقطات. أيجب أن نفهم من ذلك أن المعاودة تطلع في هذا التعليق كما في هذه العودة، وكأن الوجود كان يعاود ذاته و«كان يتكرر» في ذاته مذ لم يعد ملزما بالقوانين؟ إن المعاودة تنتمي إلى السخرية وإلى التهكم؛ إنها بالطبيعة اختراق واستثناء، مبدية دوما فرادة ضد الخواص الخاضعين للقانون، وكلّيا ضد العموميات التي تصنع القانون.

* * *

ثمة قوة مشتركة بين كياركيغارد ونيتشه. (قد يتوجب أن نضيف إليها بيغي (Péguy) لتشكيل ثلاثيّ الراعي والمسيح الدجال والكاثوليكيّ. كل واحد من الثلاثة، وعلى طريقته، لم يجعل من المعاودة اقتدارا خاصا باللغة وبالفكر، انفعالا وطبابة فائقة فحسب، بل المقولة الأساسية لفلسفة المستقبل. فـ [١٣] كل واحد منهم يوافقه إنجيل وكذلك مسرح وتصور للمسرح وشخصية بارزة في هذا المسرح بوصفها بطل المعاودة: أيوب ـ إبراهيم، ديونيزوس ـ زرادشت، جان دارك ـ كليو). ما يفصل بينهم مهمّ، بيّن ومعروف تماما. لكن لا شيء سيمحو هذا الالتقاء المدهش حول فكر للفرق: **إنهم يعارضون كل أشكال العمومية بالفرق.** وكلمة «معاودة»، هم لا يستخدمونها بكيفية مجازية بل لهم على العكس من ذلك كيفية معينة في استخدامها حرفيا وفي إدخالها إلى الأسلوب. يمكننا ويتوجب علينا أن نعدد أوّلا القضايا الأساسية التي تعيّن ما بينهم من توافق.

١. أن نجعل من المعاودة ذاتها شيئا ما جديدا؛ ربطها باختبار وبانتقاء وباختبار انتقائيّ؛ وضعها كموضوع أرقى للإرادة وللحرية. كياركيغارد يدقق: ليس أن نستخرج من المعاودة شيئا ما جديدا وليس أن نستصفي منها شيئا ما جديدا. ذلك أنه وحده التأمل والفكر الذي يتأمل من خارج هو الذي «يستصفي». يتعلق الأمر على العكس من ذلك بأن نجعل من المعاودة من حيث هي كذلك جِدّة أي حرية ومهمَّة للحرية. ونيتشه: تحرير الإرادة من كل ما يأسرها بأن نجعل من المعاودة موضوع الإرادة ذاته. لا ريب أن المعاودة هي مسبقا ما يأسر؛ لكن إذا أماتتنا المعاودة فإنها هي أيضا التي تنقذ وتداوي، وهي تداوي أوّلا من المعاودة الأخرى. في المعاودة ثمة إذن في نفس الآن كل اللعب الصوفي للخسران والخلاص، كل اللعب المسرحي للموت والحياة وكل اللعب الإيجابي للمرض والعافية

(قارن بزرادشت مريضا وزرادشت وهو يتعافى بنفس الاقتدار الوحيد الذي هو اقتدار المعاودة في العوْد الأبدي).

٢. مذاك، معارضة قوانين الطبيعة بالمعاودة. كياركيغارد يصرّح أنه لا يتحدث البتة حتى عن المعاودة في الطبيعة، عن الدورات والمواسم، عن التبادلات والتساويات. وفضلا عن ذلك: إذا كانت المعاودة تخص سريرة الإرادة فلأن كل شيء يتغير من حول الإرادة طبقا لقانون الطبيعة. وفقا لقانون الطبيعة، المعاودة مستحيلة. لذلك يدين كياركيغارد تحت اسم المعاودة الإستيطيقية كل محاولة للحصول على المعاودة من قوانين الطبيعة، ليس مثلما فعل الأبيقوريّ وحسب ولكن حتى مثلما فعل الرواقيّ بتماهيه مع المبدإ الذي يشرّع. سيقال إن الوضع مع نيتشه ليس [١٤] واضحا كفاية. ومع ذلك فإن تصريحات نيتشه قطعية. إذا اكتشف المعاودة في الفوزيس(*) ذاتها فلأنه اكتشف في الفوزيس شيئا ما أرقى من سيادة القوانين: إرادة تريد ذاتها عبر كل التغيرات، اقتدارا ضد القانون، باطنا للأرض يقابل قوانين السطح. نيتشه يواجه بفرضيته الفرضية الدورية. إنه يدرك المعاودة في العوْد الأبدي بوصفه كينونة إلا أنه يعارض بهذه الكينونة كل شكل شرعي، يعارض بها الكينونة المشابهة والكينونة المساوية. فكيف سيتمكن المفكر الذي دفع نقد

(*) الفوزيس Φύσις اليونانية التي نقلتها اللاتينية بلفظ Natura والتي اعتدنا التعبير عنها في اللسان العربي بلفظ **الطبيعة** إنما هي ما لا يقوله هذان اللفظان إذ هي تتلاقى كمصدر مع الفعل Φύω الذي من دلالاته: نبت، ولّد، نما، تنفس أو تفتق. ولعل أقرب ما يقول الفوزيس اليونانية في اللسان العربي هو لفظ **النجم** مثلما كان تفطن إلى ذلك ابن رشد في **تفسير ما بعد الطبيعة**، لأن النجم دالّ على جملة ما يطلع ويظهّر ويتبدى. لجملة هذه الاعتبارات أبقينا على أصل الكلمة اليونانية. (المترجم).

مفهوم القانون إلى أقصى مدى من إعادة إدخال العوْد الأبدي كقانون للطبيعة؟ كيف سيكون، وهو العارف باليونانيين، على حق في تقدير فكره الخاص المذهل والمستجد إذا كان اكتفى بالتعبير عن هذه السطحية الطبيعية، عن عمومية الطبيعة هذه التي يعرفها القدماء جيدا؟ في مناسبتين يصوّب زرادشت التأويلات السيئة للعوْد الأبدي: بغضب ضد شيطانه (أيها الأخرق... لا تبسّط الكثير من الأشياء!»)؛ وبلطف ضد حيواناته («أيها المخاتلون، أيها المجترون... لقد كنتم جعلتم من ذلك تكرارا ممجوجا!»). التكرار الممجوج هو العوْد الأبدي كدوْر أو دوران، ككيان ـ مشابه وكيان ـ مساوٍ، بإيجاز كيقين حيوانيّ طبيعيّ وكقانون حسيّ للطبيعة ذاتها.

٣. مواجهة القانون الأخلاقي بالمعاودة وجعلها تعليقا للإتيقا وفكرا لما وراء الخير والشر. تظهر المعاودة بوصفها لوغوس(*) المتوحد والمتفرد، لوغوس «المفكر الخاص». عند كياركيغارد وعند نيتشه يتطور التقابل بين المفكر الخاص، المفكر الرحالة حمال **المعاودة** وبين الأستاذ العموميّ، علّامة القانون الذي يعمل قانونه اللاأصيل بـ**التوسيط** ويجد مصدره الوعظيّ في عمومية المفاهيم (قارن بكياركيغارد ضد هيغل، نيتشه ضد كانط وهيغل، ومن زاوية النظر هذه، بيغي ضد جامعة السوربون). أيوب هو الاعتراض

(*) يعلم المتفلسفة أن اللوغوس λόγος في صيغته اليونانية حائز على أكثر من دلالة، فهو الخطاب والعلم والحساب والعقل والربط والتجلي، وهو النظام في علاقته بالسديم أو بالشواش بل هو يمتد غربالا تجتازه أعاصير وأنواء وتجوبه حركات لا نهائية، أي أنه محايث للكوسموس بكل تحولاته أو هو طالع من الفوزيس وعائد عليها. بهذه الدلالات التي للوغوس يكون العقل حفيدا فقيرا لا قدرة له ـ بوصفه مفهوما ـ على قول تلك الحركات اللانهائية العاملة في السطح والمزمجرة في العمق. لذلك أيضا أبقينا على اللفظ اليوناني ولم نترجمه بلفظ العقل. (المترجم).

اللانهائي، إبراهيم هو الانقياد اللانهائي، لكن الإثنين هما الشيء الواحد نفسه. أيوب يطعن في القانون بشكل تهكميّ ويرفض كل التفاسير اللاأصيلة، يخلع العامّ ليصل إلى الأشد تفردا بوصفه مبدأ وبوصفه كليا. إبراهيم يخضع بسخرية للقانون لكنه يسترد تماما في هذا الخضوع فرادة الابن الوحيد الذي كان القانون أمر بتقديمه قربانا. على النحو الذي يفهمها به كياركيغارد، المعاودة هي المضايف المتعالي المشترك بين الاعتراض والانقياد [١٥] بوصفهما قصديْن نفسييْن. (وسنعثر مجددا على الوجهين في ازدواجية بيغي، جان دارك وجرفاز.) في الإلحاد الصارخ لنيتشه، كراهة القانون و**محبة القدر**، الشراسة والرضا هما الوجه المزدوج لزرادشت، مأخوذا من التوراة ومنقلبا ضدّها. بشكل ما، مرة أخرى نرى زرادشت ينافس كانط، ينافس اختبار المعاودة في القانون الأخلاقي. العوْد الأبدي يُعبَّر عنه: أيّما يكن ما تشاء فشأه بحيث أنك تشاء العوْد الأبدي كذلك. ثمة في ذلك «شكلانية» تقلب كانط في ميدانه الخاص، ثمة امتحان يذهب إلى مدى أبعد بما أنه عوض أن يحيل المعاودة إلى قانون أخلاقي مفترَض، يبدو أنه يجعل من المعاودة ذاتها الشكل الوحيد لقانون في ما وراء الأخلاق. لكن في الواقع، إن الأمر يظل أكثر تعقيدا. شكل المعاودة في العوْد الأبدي هو الشكل الفظّ للاموسوط، شكل الكلي والمفرد مجتمعيْن والذي يطيح بكل قانون عامّ ويذيب التوسيطات ويُهلك الخواص الخاضعين للقانون. ثمة ما وراءٌ للقانون وثمة ما دونٌ للقانون يجتمعان في العوْد الأبدي اجتماع التهكم والسخرية السوداويْن لزرادشت.

٤. مواجهة المعاودة ليس لعموميات العادة فحسب وإنما لخصوصيات الذاكرة. إذ لعلها العادة هي التي تتوصل إلى «استخراج» شيء ما جديد من معاودة وقع تأملها من الخارج. في

العادة نحن لا نعمل إلا بشرط أن يكون فينا أنا صغير يتأمل: إنه هو الذي يستخرج الجديد أي العامّ من المعاودة الكاذبة للحالات الخاصة. والذاكرة لعلها تعثر من جديد على الخواص المنصهرة في العمومية. هذه الحركات السيكولوجية غير ذات أهمية؛ فهي تمحي عند نيتشه وعند كياركيغارد قدّام المعاودة الموضوعة كإدانة مضاعفة للعادة وللذاكرة. ولهذا السبب المعاودة هي فكر المستقبل: إنها تقابل المقولة القديمة للتذكر والمقولة الحديثة للتطبع. إنه في المعاودة، إنه بالمعاودة يصبح النسيان قدرة إيجابية ويصبح اللاوعي لاوعيا أعلى إيجابيا (على سبيل المثال، النسيان كقوة يشكل جزءا مكوّنا من التجربة المعيشة للعوْد الأبدي). فكل شيء يتلخص في **الاقتدار**. عندما يتحدث كياركيغارد عن المعاودة حديثه عن الاقتدار الثاني للوعي فإن «الثاني» لا يعني مرة ثانية وإنما اللانهائي الذي يقال على مرة واحدة، الأبد الذي يقال على آن، اللاوعي الذي يقال على الوعي، القوة «ن». وعندما يقدّم نيتشه العوْد الأبدي بوصفه [١٦] التعبير المباشر عن إرادة الاقتدار فإن إرادة الاقتدار لا تعني البتة «أن نريد الاقتدار» وإنما على العكس من ذلك: أيّما يكن ما نريد، علينا أن نرفع ما نريد إلى قوة «لانهائية» أي أن نستخرج منه الشكل الأرقى بفضل العملية الانتقائية للفكر في العوْد الأبدي ذاته. الشكل الأرقى لكل ما هو كائن، هي ذي الهوية المباشرة للعوْد الأبدي وللإنسان الأرقى(١).

---

(١) في المقارنة السابقة، النصوص التي نعود إليها هي من بين نصوص نيتشه وكياركيغارد الأكثر تداولا. بالنسبة إلى كياركيغارد، يتعلق الأمر بـ: *Journal* (IV, B 117, مقاطع من ؛ *La répétition* (trad. Et éd. Tisseau) المخافة والرجفة ؛ publiés en appendice de la traduction Tisseau) (*Crainte et tremblement*)؛ الهامش المهم جدا في *Concept d'angoisse*)=

نحن لا نشير إلى أيّ تشابه بين ديونيزوس نيتشه وإله كياركيغارد. على العكس من ذلك نحن نفترض ونعتقد أن الفرق يتعذر عبوره. لكن بالأحرى: من أين يتأتى التوافق حول مبحث المعاودة، حول هذا الهدف الأساسي حتى وإن كان هذا الهدف قد فُهِم بشكل مغاير؟ كياركيغارد ونيتشه هم من هؤلاء الذين يحملون للفلسفة وسائل تعبير جديدة. فنحن نتحدث بطيبة خاطر فيما يخصهم عن تخطّ للفلسفة. بيد أن ما هو موضوع نظر في كل آثارهما هو **الحركة**. ما يعيبانه على هيغل هو بقاؤه عند الحركة الزائفة، الحركة المنطقية المجردة أي عند «التوسيط». إنهما يريدان تحريك الميتافيزيقا وتفعيلها. إنهما يريدان نقلها إلى الفعل وإلى الأفعال اللاموسوطة. إنهما لا يكتفيان إذن باقتراح تصور جديد للحركة؛ فالتصور هو مسبقا توسيط. على العكس من ذلك يتعلق الأمر بإنتاج حركة في الأثر قادرة على تحريك الفكر خارج كل تصور؛ يتعلق الأمر بجعل الحركة ذاتها أثرا دون توسّط؛ وبالاستعاضة بعلامات مباشرة عن التصورات الموسوطة؛ وبابتداع اهتزازات ودورات وتحويمات ودورانات ورقصات أو قفزات تدرك الفكر مباشرة. إن ذلك هو،

= (trad. Ferlov et Gateau, N.R.F., pp. 26-28. وفي نقد الذاكرة قارن بـ: *Miettes philosophiques* و *Etapes sur le chemin de la vie.* ـ أمـــــــــا بخصوص نيتشه، **زرادشت** (وخاصة الكتاب الثاني، «الخلاص»؛ والمقطعين الكبيرين في الكتاب الثالث، «في الرؤية وفي اللغز» و«الناقِه»، أحدهما يخص زرادشت مريضا ويتحادث وشيطانه والآخر يخص زرادشت ناقها ويتحادث وحيواناته)؛ ولكن كذلك، **هوامش** ١٨٨١ ـ ١٨٨٢ (حيث يعارض نيتشه صراحة الفرضية الدورية بفرضيته وينقد كل مفاهيم المشابهة والتساوي والتوازن والهوية. قارن بـ: *Volonté de puissance*, trad. Bianquis, N.R.F., t. I, pp. 295-301). ـ وأخيرا بالنسبة إلى بيغي، نرجع بالأساس إلى *Jeanne d'Arc* وإلى *Clio*.

فكرة رجل مسرح، فكرة مخرج [١٧] ـ سابق لزمانه. إنه بهذا المعنى يبدأ شيء ما جديد تماما مع كياركيغارد ونيتشه. إنهم لم يعودوا يتفكرون بالمسرح على الطريقة الهيغلية. ومع ذلك هم لا يقيمون مسرحا فلسفيا. إنهم يبتكرون في الفلسفة معادلا عجيبا للمسرح وبذلك هم يؤسسون هذا المسرح الذي هو مسرح المستقبل في نفس الوقت الذي يؤسسون فيه فلسفة جديدة. سنقول إنه من زاوية مسرحية على الأقل، لم يكن ثمة تنفيذ أبدا؛ فلا كوبنهاغن حوالي سنة ١٨٤٠ ومهنة القسّ، ولا بيروت والقطيعة مع فاغنار، كانت ظروفا ملائمة. ومع ذلك ثمة شيء مؤكَّد: عندما يتحدث كياركيغارد عن المسرح القديم وعن الدراما الحديثة نكون غيّرنا بعدُ المجال(*) ولم نعد نوجد في مجال التفكر. إننا نكتشف مفكرا يعيش إشكال الأقنعة ويحس هذا الخواء الباطني الذي هو خاصّة القناع ويبحث عن إتراعه وملئه حتى وإن كان ذلك بـ «المختلف بإطلاق»، أي بأن يضع فيه كامل الفرق بين النهائي واللانهائي وبأن يبدع على هذا النحو فكرة مسرح للسخرية وللإيمان. عندما يفسر كياركيغارد أن فارس الإيمان يشبه إلى حد اللبس برجوازيا مهندَما فإنه يجب أن نأخذ هذه الإشارة الفلسفية على أنها ملاحظة مخرج مسرحي يبيّن كيف يجب أن **يُلعَب** دور فارس الإيمان. وعندما يشرح أيوب أو إبراهيم، وعندما يتخيل تنويعات حكاية **أنياس والتريتون**(**) (*Agnès et le Triton*) فإن الطريقة لا تظلل، إنها طريقة سيناريو. حتى في أيوب وفي إبراهيم ترنّ موسيقى موزارت؛ ويتعلق الأمر بـ «التنطط»

(*) عرّبنا لفظة élément بمجال ولم نعرّبها بعنصر أو أسطقس، تبعا للسياق ولأن من دلالات اللفظ الفرنسي الوسط أو المجال كقولنا: المجال البحري (l'élément marin). (المترجم).

(**) تريتون هو إله البحر والموج عند الإغريق. (المترجم).

على نغم هذه الموسيقى. «أنا لا أنظر إلا إلى الحركات»، هاهي جملة مُخرج يطرح الإشكال المسرحي الأعظم، إشكال حركة ستطال النفس مباشرة وستكون هي حركة النفس(١).

وبالأوْلى بالنسبة إلى نيتشه. **مولد المأساة** ليس تفكرا في المسرح القديم بل هو التأسيس العملي لمسرح المستقبل، وفتح سبيل ما زال نيتشه يعتقد في إمكان أن يدفع إليها فاغنار. فالقطيعة مع فاغنار ليست مسألةَ نظرية؛ وليست كذلك مسألة موسيقى؛ إنها تتعلق بالدور [١٨] الخاص بكل من النص والتاريخ والضجيج والموسيقى والضوء والأغنية والرقص والديكور في هذا المسرح الذي يحلم به نيتشه. **زرادشت** يستعيد المحاولتين المسرحيتين حول أنباذوقليدس. وإذا كان بيزات (Bizet) أفضل من فاغنار فذلك من زاوية نظر المسرح وبالنسبة إلى رقصات **زرادشت**. ما يعيبه نيتشه على فاغنار هو أنه قلب وشوّه «الحركة»: جعلنا نترنح ونسبح في مسرح مائيّ عوض أن نمشي ونرقص. **زرادشت** مبتكَر بتمامه في الفلسفة ولكن بتمامه كذلك للركح. فكل شيء فيه صائت وبادٍ للعيان ومتحرك وسائر وراقص. وكيف لنا أن نقرأه دون البحث في الصوت المضبوط لصرخة الإنسان الأرقى، كيف لنا أن نقرأ الاستهلال دون أن نضع على الركح البهلوان الذي يفتتح الحكاية كلها؟ في بعض الأحيان

---

(١) قارن بكياركيغارد، *Crainte et tremblement* (trad. Tisseau, Aubier, pp.) 52-67 حول طبيعة الحركة الواقعية التي هي «معاودة» وليست توسيطا والتي تقابل زيف حركة هيغل المنطقية المجردة، قارن بملاحظات **اليوميات** في ملحق **المعاودة**، ترجمة ونشر تسّو. ـ نجد كذلك عند بيغي نقدا عميقا لـ«الحركة المنطقية». فبيغي يشهّر بهذه الحركة باعتبارها شبه حركة، حافظة، مراكِمة ومجمِّدة: قارن بـ *Clio*, N.R.F., pp. 45 sq. إن هذا النقد قريب من النقد الكياركيغاردي.

هي أوبرا غنائية حول أشياء مرعبة؛ وإنه ليس من قبيل الصدفة أن يتحدث نيتشه عن هزلية الفوْبشريّ. ولنتذكر أغنية أريان (Ariane) على لسان الساحر العجوز: قناعيْن، هما هنا متراكبان ـ قناع امرأة شابة، يكاد يكون قناع كوراي(*)، يأتي لينطبق على قناع شيخ مقرف. على الممثل أن يلعب دور شيخ هو بصدد لعب دور كوراي. وهنا أيضا يتعلق الأمر بالنسبة إلى نيتشه بملء الفراغ الداخلي للقناع في فضاء مسرحيّ: وذلك بمضاعفة الأقنعة المتراكبة، بتدوين الحضور الكلي لديونيزوس في هذا التراكب وبوضع لانهائيّ الحركة الفعلية فيه مثلما يضع الفرق المطلق في معاودة العوْد الأبدي. عندما يقول نيتشه إن الإنسان الأرقى يشبه بورجيًا أكثر من بارسيفال، وعندما يوحي بأن الإنسان الأرقى يشارك في نفس الوقت في نظام اليسوعيين وفي جهاز الضباط البروسيين، هنا أيضا لا يسعنا فهم هذه النصوص إلا بعدم تأويلها، أي بما هي ملاحظات مُخرج يشير إلى الكيفية التي يجب أن «يُلعب» بها دور الإنسان الأرقى.

المسرح هو الحركة الفعلية؛ ومن كل الفنون التي يستخدمها هو يستخرج الحركة الفعلية. ذاك هو ما يقال لنا: هذه الحركة، ماهية داخلانية الحركة هي المعاودة **وليست التقابل وليست التوسيط**. هيغل مستبعَد بوصفه ذاك الذي يقترح حركة للمفهوم المجرد عوضا عن حركة الفوزيس والنفس. هيغل يستعيض بالعلاقة المجردة بين الخاص والمفهوم بعامة عن العلاقة الحقيقية بين الفردي والكلي في الفكرة. وهو يظل إذن عند العنصر المفتكَر لـ «التصور» وعند مجرد العمومية. إنه يصور مفاهيم بدلا من مسرَحة الأفكار: إنه يخلق مسرحا زائفا ومسرحية زائفة و[١٩] حركة زائفة. ويجب أن نرى كم

(*) كوراي (Koré) هو تمثال لفتاة شابة في الفن اليوناني القديم. (المترجم).

يخون ويشوّه هيغل اللاموسوطَ لتأسيس ديالكطيقيته على هذا اللافهم وليُدخل التوسيط في حركة لم تعد غير حركة فكره وحركة عموميات هذا الفكر. فالتتابعات التأملية تحل محل التكايناتِ والتقابلاتُ تغطي وتخفي المعاودات. عندما نقول على العكس من ذلك إن الحركة هي المعاودة وإن ذلك هو مسرحنا الحقيقي فإننا لا نتحدث عن جَهد الممثل الذي «يكرر» من حيث أن المسرحية لم تُحفظ بعدُ. إننا نفكر في الفضاء المسرحي، في خواء هذا الفضاء، في الكيفية التي ملأته وعيّنته بها علامات وأقنعة من خلالها يلعب الممثل دورا يلعب هو ذاته أدوارا أخرى، وفي الكيفية التي تحاك فيها المعاودة من نقطة مميَّزة إلى أخرى متضمِّنة في ذاتها الفروق. (عندما ينقد ماركس كذلك الحركة الزائفة المجردة أو توسيط الهيغليين، فإنه يجد ذاته مدفوعا هو ذاته إلى فكرة يشير إليها أكثر مما يبلورها، إنها فكرةٌ «مسرحيةٌ» بالأساس: طالما أن التاريخ مسرح فإن المعاودة والمأساويّ والهزليّ في المعاودة، تشكّل شرطا للحركة ينتج «الممثلون» أو «الأبطال» تحت رايته شيئا ما جديدا فعليا في التاريخ.) إن مسرح المعاودة يقابل مسرح التصور مثلما تقابل الحركة المفهوم والتصور الذي يحيله إلى المفهوم. في مسرح المعاودة نستشعر قوى محضا وتخطيطات دينامية في الفضاء تؤثر على الفكر دون واسطة وتقرنه مباشرة بالطبيعة وبالتاريخ، نستشعر لغة تتحدث قبل الكلمات، حركات تتهيأ قبل الأجساد المتعضية، أقنعة قبل الوجوه، أطيافا وأشباحا قبل الشخوص ـ نستشعر جهاز المعاودة كله بوصفه «اقتدارا مهولا».

يصبح من اليسير الحديث حينئذ عن الفروق بين كياركيغارد ونيتشه. لكن هذه المسألة ما عاد ينبغي أن تطرح على المستوى التأملي لطبيعة نهائية لإله إبراهيم أو لديونيزوس زرادشت. يتعلق

الأمر بالأحرى بمعرفة ما الذي يعنيه «القيام بالحركة» أو التكرير والحصول على المعاودة. أيتعلق الأمر بالقفز مثلما يعتقد في ذلك كياركيغارد؟ أم يتعلق الأمر بالرقص مثلما يرى نيتشه الذي لا يحب أن نخلط بين الرقص والقفز (وحده يقفز قرد زرادشت وشيطانه وقزمه ومهرّجه)[1]. كياركيغارد [٢٠] يقترح علينا مسرح الإيمان؛ وما يعارض به الحركة المنطقية هو الحركة الروحانية، حركة الإيمان. وإنه لبإمكانه كذلك أن يدعونا إلى تخطي كل معاودة إستيطيقية وإلى تخطي التهكم وحتى السخرية، مع معرفته الموجعة أنه يقترح علينا فحسب، الصورة الإستيطيقية والتهكمية والساخرة لمثل هذا التخطي. عند نيتشه، نجد مسرح الكُفْر والحركة بوصفها فوزيسا، مسرح قسوة بعدُ. السخرية والتهكم حتميان في هذا المسرح وعاملان في عمق الطبيعة. وماذا سيكون العوْد الأبدي إذا كنا قد نسينا أنه حركة مدوّخة وأنه محبوّ بقوة انتقاء وإقصاء كما بقوة إبداع، بقوة تدمير كما بقوة توليد، وليس بقوة جعل الهو هو بعامة يعود؟ تتمثل الفكرة العظيمة لنيتشه في إرساء المعاودة في العوْد الأبدي في نفس الآن على موت الله وعلى تفسّخ الأنا. لكن في مسرح الإيمان، التحالف مغاير بالتمام، كياركيغارد يحلم به بين إله وبين أنا وقع الاهتداء إليهما من جديد. شتى أنواع الفروق تترابط: هل الحركة في دائرة الروح أم في أحشاء الأرض التي لا تعرف لا إلها ولا أنا؟ أين ستكون محمية بشكل أفضل ضد العموميات وضد التوسيطات؟ هل المعاودة فوق طبيعية من حيث أنها فوق قوانين الطبيعة؟ أم أنها أكثر الأشياء طبيعية، وهي إرادة الطبيعة في حد ذاتها وهي تريد ذاتها

(١) قارن بنيتشه، زرادشت، الكتاب الثالث، «في الألواح القديمة والجديدة»، § ٤: «لكنه وحده المهرج يفكر: بإمكاننا القفز كذلك من فوق الإنسان».

بوصفها فوزيسا لأن الطبيعة هي بذاتها أرقى من مواليدها **الخاصة** ومن قوانينها **الخاصة**؟ ألمْ يخلط كياركيغارد في إدانته للمعاودة «الإستيطيقية» بين شتى صنوف الأشياء: شبه معاودة ننسبها للقوانين العامة للطبيعة، معاودة حقيقية في الطبيعة ذاتها؛ معاودة الأهواء على شاكلة مرَضية، معاودة في الفن وفي الأثر الفني؟ لا يسعنا الآن حل أيّ من هذه المشكلات؛ لقد كفانا العثور على التأكيد المسرحي لفرق لا يُقهَر بين العمومية والمعاودة.

* * *

المعاودة والعمومية كانتا تتقابلان من زاوية التصرف ومن زاوية القانون. وينبغي أن ندقق أيضا التقابل الثالث من زاوية المفهوم أو التصور. لنضع سؤالا **من جهة الحق**: يمكن للمفهوم أن يكون من جهة الحق مفهوم شيء خاص موجود، له حينئذ تضمّنا لا نهائيا. إن التضمن اللانهائي هو مُضايف لشمول مساوٍ لواحد. ومن المهم جدا أن يكون لا تناهي [٢١] الشمول هذا موضوعا بصفته فعليا وليس بصفته افتراضيا أو لا محدودا فقط. إنه بهذا الشرط تُحفظ المحمولات بوصفها لحظات المفهوم ويكون لها مفعول في الذات التي تُسند إليها. هكذا يجعل التضمنُ اللانهائيُّ الإستذكارَ والتعرف، الذاكرةَ والوعي بالذات (حتى وإن لم تكن هاتان الملكتان لا متناهيتين من جهتهما) ممكنة. ونحن نسمي تصورا، العلاقة بين المفهوم وموضوعه، تحت هذا الوجه المضاعف مثلما يوجد متحقِّقا في تلك الذاكرة وفي ذلك الوعي بالذات. يمكننا أن نستنتج من ذلك مبادئ ليبنيزية مبتذلة. فوفق مبدإ فرق، كل تعيين هو في نهاية المطاف تعيين مفهوميّ أو هو ينتمي حاليا إلى تضمّن مفهوم. وفق مبدإ علة كافية، ثمة دائما مفهوم لكل شيء خاص. وفق البديلة، أي مبدأ الغوامض، ثمة شيء واحد فقط بالنسبة إلى كل مفهوم واحد.

جملة هذه المبادئ تشكّل عرْض الفرْق بوصفه فرقا مفهوميا أو تطوّرَ التصور بوصفه توسيطا.

لكن يظل من الممكن دوما أن يتجمد مفهوم في مستوى كل تعيّن من تعيّناته وكل محمول من المحمولات التي يتضمنها. خاصّةُ المحمول بصفته تعيينا أن يظل ثابتا في المفهوم مع صيرورته آخر في الشيء (الحيوان يصير آخر في الإنسان وفي الجواد، والإنسانية تصير أخرى في بيار وفي بول). بل إنه لأجل ذلك يكون تضمُّن المفهوم لا نهائيا: وقد أصبح آخَر في الشيء، فإن المحمول كأنه موضوعُ محمولٍ آخر في المفهوم. لكن لذلك أيضا يظل كل تعيين عاما أو يحدد مشابهة من حيث هو مثبت في المفهوم ومتلائم من جهة الحق مع ما لا حصر له من الأشياء. المفهوم مكوَّن هنا إذن بحيث أن تضمُّنَه يمتد إلى اللانهائي في استخدامه الواقعي لكنه قابل دوما لتجميد اصطناعيّ في استخدامه المنطقي. كل حصر منطقيّ لتضمّن المفهوم يخصه بشمول يفوق الواحد، بشمول لا نهائي من جهة الحق، إذًا يخصّه بعمومية بحيث أن أيّ فرد موجود لا يمكنه أن يكون مطابقا لها **هنا والآن** (قاعدة العلاقة المعاكسة للتضمن وللشمول). وهكذا فإن مبدأ الفرق بصفته فرقا في المفهوم لا يواجه إدراك المشابَهات بل على العكس من ذلك يترك له أكبر فسحة ممكنة. فمن زاوية الأحجيات، يمكن دوما للسؤال «أيّ فرق ثمّة؟» أن يتحول سلفا إلى: أية مشابهة ثمة؟ لكن في التصنيفات خاصة، يستتبع التعيين ويفترض تقويما متواصلا للمشابَهات. لا ريب أن [٢٢] المشابَهة ليست هوية جزئية؛ لكن فقط لأن المحمول في المفهوم بفضل صيرورته آخر في الشيء، هو ليس جزءا من ذلك الشيء.

قد نودّ بيان الفرق بين هذا الضرب من التجمد الاصطناعي وضرب آخر مختلف تماما ينبغي أن نسميه تجمدا طبيعيا للمفهوم.

أحدهما يحيل على مجرد منطق لكن الآخر يحيل على منطق ترنسندنتاليّ أو على ديالكطيقا وجود. لنفترض فعلا أن مفهوما مأخوذا في لحظة محددة حيث تضمُّنُه متناه نراه يعيّن لذاته بالقوة موقعا في المكان وفي الزمان أي وجودا مطابقا بالطبيعة لشمول مساوٍ لواحد. سنقول حينئذ إن جنسا، نوعا، يمر إلى الوجود هنا والآن دون اتساع في التضمّن. ثمة تمزق بين هذا الشمول المساوي لواحد والمفروض على المفهوم، والشمول المساوي للانهائي الذي يتطلبه من حيث المبدإ تضمّنُه الضعيف. النتيجة ستكون «شمولا منفصلا»، أي تكاثرا لأفراد متماهين بإطلاق من حيث المفهوم ومشاركين في نفس الفرادة في الوجود (مفارقة الأقران أو التوائم)[1]. ظاهرة الشمول المنفصل هذه تستتبع تجميدا طبيعيا للمفهوم يختلف بالطبيعة عن التجميد المنطقي: إنها تشكّل معاودة حقيقية في الوجود بدلا من تشكيل نظام مشابَهة في الفكر. ثمة فرق كبير بين العمومية التي تشير دائما إلى قدرة منطقية للمفهوم والمعاودة التي تشهد على عجزه أو على محدوديته الواقعية. المعاودة هي الصنيع المحض لمفهوم ذي تضمّن متناه ومجبَر على المرور كما هو إلى الوجود: هل نعرف أمثلة عن مثل هذا المرور؟ قد تكون الذرة الأبيقورية هي أحد هذه الأمثلة؛ فالذرة فرد متموضع في المكان إلا أنه لها مع ذلك تضمّن فقير يعوّض عن فقره بشمول منفصل إلى درجة أنه يوجد ما لا حصر له من الذرات التي لها نفس الشكل ونفس الحجم. لكن يمكن أن نشك بوجود الذرة الأبيقورية. بالمقابل لا يمكن أن نشك بوجود الكلمات التي هي بشكل ما ذرات لسانية.

(١) صيغة وظاهرة الشمول المنفصل وقع بيانهما جيدا من طرف ميشال تورنييه (Michel Tournier) في نص سيصدر قريبا.

إن الكلمة تمتلك تضمّنا متناهيا بالضرورة بما أنه بالطبيعة موضوع تحديد إسميّ وحسب. نتوفر ههنا على عقل بالنسبة إليه **لا يمكن** لتضمّن مفهوم أن يمضي إلى اللانهائي: لا نعرّف كلمة إلا بعدد محدود من الكلمات. ومع ذلك فإن الكلام والكتابة اللذين لا تنفصل عنهما الكلمة يمنحانها وجودا **هنا والآن**؛ الجنس يمر إذًا على ما هو عليه إلى الوجود؛ و[٢٣] ههنا يعوّض الشمول مرة أخرى عن نقصه بالتوزع وبالتكتم تحت علامة معاوَدةٍ تشكّل القدرة الحقيقية للغة في الكلام وفي الكتابة.

السؤال هو: هل ثمة تجمّدات طبيعية أخرى غير تَجمُّد الشمول المنفصل أو التضمن المتناهي؟ لنفترض مفهوما ذا تضمّن لا محدود (افتراضيا لا متناه). مهما ذهبنا بعيدا في هذا التضمن فسيكون بإمكاننا أن نفكر دوما أن المفهوم يستغرق مواضيع متماهية بالتمام. فعلى عكس ما يحدث في اللانهائي الفعلي حيث يكون المفهوم كافيا من جهة الحق لتمييز موضوعه عن **كل** موضوع آخر، نجد أنفسنا الآن إزاء حالة يمكن فيها للمفهوم أن يتابع تضمّنه إلى ما لا نهاية له مع استغراقه دوما لكثرة من المواضيع هي ذاتها غير محدودة. ههنا مرة أخرى يكون المفهوم هو ذاته ـ هو ذاته أبديا ـ بالنسبة إلى مواضيع منفصلة. علينا الاعتراف حينئذ بوجود فروق غير مفهومية بين هذه المواضيع. إنه كانط هو الذي عيّن بأفضل شكل التضايف بين مفاهيم محبوة فقط بتنويع لا محدود وتعيينات غير مفهومية هي مكانية ـ زمانية محض أو تقابلية (مفارقة المواضيع المتناظرة)[١]. لكن هذه التعيينات

(١) ثمة عند كانط تنويع لا نهائي للمفهوم؛ لكن لأن هذا اللانهائي ليس إلا لا نهائيا افتراضيا (لا محدودا) فإنه لا يمكننا أن نستخلص منه أية حجة صالحة لوضع مبدإ للمبهمات (les indiscernables). ـ على العكس من ذلك، من المهم جدا حسب ليبنيتز أن يكون تضمُّنُ مفهومٍ موجود (ممكن أو واقعي) لا=

هي بالضبط أشكال المعاودة وحسب: المكان والزمان هما ذاتهما أوساط مكرورة؛ والتقابل الحقيقي ليس أكثر ما يكون من الفرق بل هو أقل ما يكون من المعاودة، معاودة مختزلة في اثنين، عائدة على ذاتها ومرددة صدى ذاتها، معاودة وجدت الوسيلة التي بها **تعرّف** ذاتها. تظهر المعاودة إذًا على أنها الفرق دون مفهوم الذي يفلت من الفرق المفهوميّ المتواصل دون حد. إنها تعبّر عن اقتدار مخصوص للموجود وعن عناد الموجود في الحدْس، موجودا يقاوم كل تنويع بواسطة المفهوم مهما ذهبنا بعيدا في ذلك التنويع. يقول كانط مهما ذهبتم بعيدا في المفهوم فإنه بإمكانكم أن تعاودوا دوما، أي أن تطابقوا معه الكثير من المواضيع، اثنين على الأقل، واحدا لليسار [٢٤] وواحدا لليمين، واحدا للأكثر وواحدا للأقل، واحدا للإيجابي وواحدا للسلبي.

مثل هذا الوضع يكون مفهوما بشكل أفضل إذا اعتبرنا أن المفاهيم ذات التضمن اللامحدود هي مفاهيم الطبيعة. بهذه الصفة هي دائما في شيء آخر: إنها ليست في الطبيعة بل في الفكر الذي يتأملها أو يلاحظها والذي يتصورها. لذلك يقال إن الطبيعة مفهوم مستلَب، فكر مستلَب مواجِه لذاته. مثل هذه المفاهيم تقابلها مواضيع هي ذاتها مسلوبة الذاكرة أي أنها لا تملك ولا تجمّع في ذاتها لحظاتها

= نهائيا بالفعل: يؤكد ليبنيز ذلك بوضوح في **في الحرية** (*De la liberté*) («وحده الله يرى، وبكل تأكيد لا يرى نهاية التصميم، نهاية لم تحدث...»). عندما يستعمل ليبنيتز كلمة «افتراضيّ» لينعت لزومية المحمول في حالة الحقائق الفعلية (على سبيل المثال، **مقالة الميتافيزيقا**، §٨ فإن **افتراضيّ** يجب أن يُفهم هنا إذًا ليس بصفته مضادا للفعلي وإنما بصفته دالّا «مزمَّلا»، «مفترَضا»، «منطبعا»، وهو ما لا يقصي الفعلية قَطّ. بالمعنى الحصري إن مفهوم الافتراضي ذكره ليبنيتز حقا ولكن فقط بخصوص نوع من الحقائق الضرورية (القضايا الغير تبادلية): راجع كتاب **في الحرية**.

الخاصة. وإنّا لنتساءل لِمَ تكرِّر الطبيعة: لأنها **أجزاء متخارجة** (*partes extra partes*)، لأنها **فكر عابر** (*mens momentanea*). حينئذ تمر الجِدّة جهة الفكر الذي يتصور: لأن للفكر ذاكرة، أو يكتسب عادات، هو قادر على تشكيل المفاهيم بعامة واستنتاج شيء جديد واستخراج شيء جديد من المعاودة التي يتأملها.

المفاهيم ذات التضمن المتناهي هي المفاهيم الإسمية؛ المفاهيم ذات التضمن اللامحدود لكنها دون ذاكرة هي مفاهيم الطبيعة. إلا أن هاتين الحالتين لا تستنفدان بعدُ أمثلة التجميد الطبيعي. ليكن مفهوما فرديا أو تصورا خاصا ذا تضمّن لا نهائي، محبوّا بذاكرة لكن دون وعي بذاته. إن التصور التضمني هو حقا في ذاته، والذكرى قائمة هناك محيطة بكامل خصوصية فعل ومشهد وحدثٍ وكائن. لكن ما يفتقر إليه عقل طبيعيّ محدد هو الْـلِذات الوعي، هو التعرّف. ما تفتقر إليه الذاكرة هو الإستذكار أو بالأحرى الإعداد. فالوعي يقيم بين التصور والأنا علاقة أعمق بكثير من تلك التي تظهر في عبارة «لديّ تصوّر»؛ إنه يعزو التصور إلى الأنا عزوه إلى ملَكة حرة لا تنحبس في أيّ من نتاجاتها وإنما بالنسبة إليها كل نتاج إنما وقع التفكير به والتعرف عليه بصفته ماضيا ومناسبة لتغيير محدَّد في الحس الباطن. عندما يغيب وعي المعرفة أو إعداد التذكر فإن المعرفة كما هي في ذاتها لن تكون غير تكرير لموضوعها: إنها **محرَّكة** أي مكرورة، منهمكة في الفعل عوض أن تكون معروفة. تبدو المعاودة هنا بصفتها لا وعي المفهوم الحر، لا وعي المعرفة أو التذكر، لا وعي التصور. وإنه يعود إلى فرويد كونه عيّن العقل الطبيعي لمثل هذا التجمد: الكبت والمقاومة التي تجعل من المعاودة ذاتها «إرغاما» حقيقيا و«إكراها». ها هي إذن [٢٥] حالة تجمُّد ثالثة تخص هذه المرة مفاهيم الحرية. وهنا أيضا، من وجهة

نظر فرويدية معينة، بإمكاننا استخلاص مبدإ العلاقة المعكوسة بين المعاودة والوعي، بين المعاودة والإستذكار، بين المعاودة والتعرف (مفارقة «اللحد» أو الموضوعات المقبورة): يعاود المرء ماضيه أكثر بقدر ما يتذكره أقلّ وبقدر ما يكون وعيه بتذكره أقل - تذكروا، أعدّوا الذكرى حتى لا تكرروا[١]. يبدو الوعي بالذات في التعرف على أنه ملَكة المستقبل أو وظيفة المقبل، وظيفة الجديد. أليس حقا أن الأموات الذين يعودون هم وحدهم الذين دفناهم سريعا وعميقا دون أن نبدي لهم ما يستحقون من احترام وأنّ الندم يعبّر عن عجز أو عن إخفاق في إعداد ذكرى أقل من تعبيره عن ذاكرة مُشطّة؟

ثمة مأساويّ وهزليّ في المعاودة. حتى أن المعاودة تظهر دائما مرتين، مرة في المصير المأساوي والأخرى في الخاصية الهزلية. في المسرح يعاود البطل لأنه منفصل تحديدا عن معرفة أساسية لا نهائية. إن تلك المعرفة كائنة فيه، تغوص فيه، تعتمل فيه، لكنها تعتمل كشيء متخفٍّ، كتصور متجمّد. إن الفرق بين المأساوي والهزلي يعود إلى عنصرين: طبيعة المعرفة المكبوتة، تارة معرفة طبيعية مباشرة، مجرد معطى من معطيات الحس المشترك وطورا معرفة باطنية مرعبة؛ مذّاك أيضا الفرق بين الكيفية التي بها يقع إقصاء الشخصية من تلك المعرفة والكيفية التي بها «لا تعرف أنها تعرف». إن المسألة العملية بعامة تتمثل في التالي: هذه المعرفة

(١) Freud, *Remémoration, répétition et élaboration*, 1914 (trad. BERMAN, *De la technique psychanalytique*, PUF). في هذه الطريق التي هي طريق تأويل سلبيّ للمعاودة النفسية (نعاود لأننا نخطئ، لأننا لا نُعِدّ التذكر، لأنه ليس لدينا وعي، لأنه ليس لنا غريزة) لا أحد توغل في ذلك وبأكثر صرامة من فردينان ألكييه (Ferdinand Alquié, *Le désir d'éternité* (1943, PUF), ch. II-IV.).

اللامعروفة ينبغي تصويرها بوصفها غامرة كامل الركح، نافذة في كل عناصر المسرحية، متضمّنة في ذاتها كامل قدرات الطبيعة والفكر؛ لكن في نفس الوقت لا يمكن للبطل أن يتصورها، بل عليه على العكس من ذلك أن يفعّلها ويمثّلها ويعاودها. حتى اللحظة الحاسمة التي كان أرسطو أسماها «تعرّفا» حيث المعاودة والتصور يتمازجان ويلتحمان دون أن يخلطا مع ذلك مستوييهما، وحيث ينعكس أحدهما في الآخر ويغتذي من الآخر، فإن المعرفة كانت معترفا بها إذًا على أنها هي ذاتها من حيث هي معروضة على الركح ومكرورة من طرف الممثل.

* * *

[٢٦] السري والمستلَب والمكبوت هي حالات التجمّد الطبيعي الثلاث، المتطابقة والمفاهيم الإسمية، ومفاهيم الطبيعة، ومفاهيم الحرية. لكن في كل هذه الحالات نستدعي صورة المطابق في المفهوم وصورة **الهو هو** في التصور لنقدم بيانا عن المعاودة: تقال المعاودة عن العناصر التي هي متميزة فعليا والتي لها مع ذلك نفس المفهوم تدقيقا. تبدو المعاودة إذًا بصفتها فرقا لكنه فرق دون مفهوم على الإطلاق وهو بهذا المعنى فرق سيانيّ. فكلمات «فعليا»، «تدقيقا»، «بإطلاق» يُفترض فيها أن تحيل إلى ظاهرة التجميد الطبيعي في مقابل التجميد المنطقي الذي لا يعيّن غير عمومية. لكن عيبا خطيرا يفسد هذه المحاولة كلها. فطالما استدعينا الهوية المطلقة للمفهوم لأجل موضوعات متميزة فإنّا نشير فقط إلى تفسير سلبيّ وبالنقصان. أن يكون هذا النقصان قائما في طبيعة المفهوم أو التصور ذاتهما فذلك لا يغيّر فيهما شيئا. في الحالة الأولى ثمة معاودة لأن المفهوم الإسميّ له طبيعيا شمول متناه. في الحالة الثانية ثمة معاودة لأن مفهوم الطبيعة هو طبيعيا أمِهٌ، مستلب، خارج ذاته.

في الحالة الثالثة لأن مفهوم الحرية يظل لاواعيا، والتذكر والتصور مكبوتين. في كل الحالات، **ما** يعاود لا يفعل ذلك إلا من فرط عدم «الفهم» وعدم التذكر وعدم المعرفة أو عدم الوعي. في كل مكان، عدم كفاية المفهوم ولواحقه التصورية (الذاكرة والوعي بالذات، الإستذكار والتعرف) هو المفترض فيه تبيين المعاودة. هو ذا إذن عيب كل حجة قائمة على صورة الهوية في المفهوم: هذه الحجج لا تعطينا إلا تعريفا اسميا وتفسيرا سلبيا للمعاودة. لا شك أنه بإمكاننا أن نقابل بين الهوية الصورية التي تتوافق ومجرد التجميد المنطقي والهوية الفعلية (**الهو هو**) مثلما تظهر في التجميد الطبيعي. لكن التجميد الطبيعي محتاج هو ذاته إلى قوة إيجابية فوْمفهومية قادرة على تفسيره وعلى تفسير المعاودة في نفس الآن.

لنعد إلى مثال التحليل النفساني: نعاود لأننا نكبت... لم يرض فرويد قَطّ بمثل هذه الرسيمة السلبية حيث نفسر المعاودة بالأمَه. من الحقيقي أن الكبت يشير منذ البداية إلى قدرة إيجابية. لكن [٢٧] هذه الإيجابية يستعيرها من مبدإ المتعة أو من مبدإ الواقع: إيجابية فرعية وحسب، إيجابية تقابُلٍ. يظهر المنعرج الأكبر للفرويدية في **في ما وراء مبدإ المتعة**: غريزة الموت لم تُكتشف في علاقة بالميول التهديمية وفي علاقة بالعدوانية لكن تبعا لتأمل مباشر لظاهرات المعاودة. بغرابة تقوم غريزة الموت مقام مبدإ إيجابيّ أصليّ للمعاودة، ههنا مجالها ومعناها. إنها تلعب دور مبدإ ترنسندنتاليّ بينما مبدأ المتعة سيكولوجيّ وحسب. لذلك هي صامتة قبل كل شيء (ليست معطاة في التجربة) بينما مبدأ المتعة صاخب. السؤال الأول سيكون إذًا: كيف لمبحث الموت الذي يبدو أنه يستغرق الأكثر سلبية في الحياة السيكولوجية أن يكون في ذاته الأكثر إيجابية، أن يكون إيجابيّا ترنسندنتاليا إلى حد تأكيد المعاودة؟ كيف يمكنه أن

يُنسب إلى غريزة أوّلانية؟ لكن سؤالا ثانيا يتقاطع مباشرة وهذا السؤال الأول. تحت أي شكل تأكدت وتعيّنت المعاودة بغريزة الموت؟ في العمق يتعلق الأمر بالعلاقة بين المعاودة والتقنعات. هل تأتي التقنعات في عمل الحلم أو الأمارة ـ التكثيف والتحويل والمَسرحَة ـ لتغطية معاودةٍ خام وعارية بتلطيفها (بصفتها معاودة الهو هو)؟ كان فرويد أشار منذ نظرية الكبت الأولى إلى طريق أخرى: دورا (Dora) لا تطور دورها الخاص ولا تعاود حبها للأب إلا من خلال أدوار أخرى يقوم بها آخرون وتقوم بها هي ذاتها بالنسبة إلى هؤلاء الآخرين (ك، السيدة ك، المربية...)(*). التقنعات والتنويعات، الأقنعة أو ألبسة التنكر لا تضاف «من فوق» بل هي على العكس من ذلك العناصر الوراثية الداخلية للمعاودة ذاتها، أجزاؤها المكمّلة والمكوّنة. هذه الطريق قد يكون بإمكانها أن توجه تحليل اللاوعي باتجاه مسرح حقيقيّ. غير أنها إذا لم تتمكن من ذلك فمن حيث أن فرويد ليس بوسعه أن يمتنع عن الحفاظ على نموذج معاودة خام، على الأقل بصفتها نزوعا. ونحن نرى ذلك جيدا عندما يسند فريد التثبيت إلى **الهو**؛ حينئذ يقع فهم االتقنع من منظور مجرّد تقابل بين القوى، المعاودة المتقنعة لم تعد غير ثمرة تسوية ثانوية بين القوى المتقابلة **للأنا** و**للهو**. حتى في ما وراء مبدإ المتعة فإن صورة معاودة عارية تظل قائمة بما أن فرويد يؤوّل غريزة الموت بصفتها نزوعا للعودة إلى حالة مادة جامدة تحافظ على نموذج معاودة فيزيائية أو مادية بالتمام.

(*) دُورَا فتاة تعاني من حالات وأعراض هستيرية وقد عالجها فرويد وعرض قصتها في كتابه **خمسة تحليلات نفسية**. أما ك... فهو الحرف الأول من اسم صديق عائلة دورا وهو يعشق هذه الأخيرة ويغازلها، السيدة ك... هي عشيقة والد دورا ولديها ميول جنسانية مثلية تجاه دورا...(المترجم).

[٢٨] لا علاقة للموت بنموذج ماديّ. إذ يكفي على العكس من ذلك أن نفهم غريزة الموت في علاقتها الروحية بالأقنعة وألبسة التنكر. المعاودة هي حقا ما يتنكر وهو يتقوّم، ما لا يتقوَّم إلا وهو يتنكر. إنها ليست تحت الأقنعة لكنها تتشكل من قناع إلى آخر كما من نقطة بارزة إلى أخرى ومن آن مفضّل إلى آخر، مع التنويعات وفيها. الأقنعة لا تغطي شيئا آخر غير أقنعة أخرى. ليس ثمة حد أوّل هو الذي يعاد؛ وحتى حبنا الطفولي للأم يعاود مَحبّات أخرى للراشدين إزاء نساء أخريات فيما يشبه قليلا إعادة بطل **البحث**(*) مع أمه لعب عشق سوان لأوديت. ليس ثمة إذن مُعاد يمكن عزله عن المعاودة أو استخراجه من المعاودة التي يتكون فيها ولكن كذلك التي يتخفى فيها. ليس ثمة معاودة عارية يمكنها أن تكون مستخرجة أو مستنتجة من التنكر ذاته. فنفس الشيء مقنِّع ومقنَّع. لحظة حاسمة في التحليل النفساني هي تلك التي تخلّى فيها فرويد في بعض النقاط عن فرضية الأحداث الحقيقية للطفولة والتي قد تكون كحدود نهائية مقنَّعة، ليستعيض عنها بقدرة الإستيهام التي تغوص في غريزة الموت حيث كل شيء هو بَعدُ قناع وتنكر أيضا. باختصار، المعاودة رمزية في ماهيتها، الرمز، السيمولاكر هو روح المعاودة ذاتها. بالتقنّع ونظام الرمز يكون الفرق متضمَّنا في المعاودة. لذلك لا تأتي البدائل من الخارج، لا تعبّر عن تسوية ثانوية بين هيئة كابتة وهيئة مكبوتة، ولا ينبغي فهمها انطلاقا من أشكال التقابل والعكس أو القلب التي ما تزال سلبية. تعبّر البدائل بالأحرى عن آليات تفاضلية هي من ماهيةِ ومن تكوينِ ما يعاد. قد يتوجب حتى قلب علاقات «العاري» و«المكسوّ» في المعاودة. لتكن معاودة عارية (بصفتها معاودة الهو

(*) المقصود هو كتاب **البحث عن الزمن الضائع** لمارسال بروست (المترجم).

هو)، احتفالية وِسْواسية أو نمطية فصامية على سبيل المثال: ما هو الي في المعاودة، عنصر الفعل المكرور ظاهريا، يصلح غطاء لمعاودة أعمق تتمّ في بُعد آخر، في شاقولية خفية حيث تغتذي الأدوار والأقنعة من غريزة الموت. كان بنسفنغر (Binswanger) يقول بخصوص الفصام إنه مسرح الرعب. وفي هذا المسرح «ما لم يُرَ قطّ» ليس هو نقيض «ما تمّت رؤيته»، فالإثنان يعنيان نفس الشيء ويعاشان أحدهما في الآخر. كتاب **سيلفيا** لنرفال كان أدخلنا بعدُ في هذا المسرح، و**الغراديفا** (*Gradiva*)(*)، القريبة جدا من إلهام نرفاليّ، [٢٩] ترينا البطل الذي يحيا في نفس الآن المعاودة بما هي كذلك وما يعاد بصفته متنكرا دوما في المعاودة. في دراسة الوسواس يتطابق ظهور مبحث الموت مع اللحظة التي يتصرف فيها الموسوس بكل شخصيات مسرحيته ويجمعهم في معاودة يكون «الاحتفالي» فيها هو الغلاف الخارجي وحسب. في كل مكان، حقيقة العاري هي القناع، هي التنكر، هي المكسوّ. وإنه القناع هو الموضوع الحقيقي للمعاودة. لأن المعاودة تختلف بالطبيعة عن التصور فإن المُعاد لا يمكنه أن يكون متصوَّرا، لكن عليه أن يكون دائما معنيا، مقنَّعا بما يعنيه، مقنّعا هو ذاته ما يعنيه.

لا أعاود لأنني أكبت. أكبت لأنني أعاود، أنسى لأنني أعاود. أنا أكبت لأنني أوّلا لا أستطيع أن أحيا بعض الأشياء أو بعض التجارب إلا في صيغة المعاودة. فأنا مصمم على كبت ما قد يمنعني

(*) هو عنوان رواية مقتضبة لجنسون (Wilhelm Jensen)، وقد قام فرويد بتحليل هذه الرواية في كتاب بعنوان *Délire et rêve dans la «Gradiva» de Jensen,* trd. Marie Bonaparte, Gallimard, 1949. وغراديفا هو الإسم الذي أعطاه الأركيولوجي نوربار هانولد لمنحوتة رومانية قديمة لشابة تمشي على الأرض هوْنا. فغراديفا تعني حرفيا: **المرأة التي تتقدم**. (المترجم).

من أن أحياها على ذلك النحو: نعني التصور الذي يوسّط المعيش بإحالته إلى صورة موضوع مماثل أو مشابه .**إيروس وتانتوس** يختلفان في أن إيروس ينبغي أن يكون مُعادا ولا يمكن أن يعاش إلا في المعاودة لكن تانتوس (بصفته مبدأ ترنسندنتاليا) هو الذي يمنح المعاودة لإيروس، هو الذي يُخضع إيروس للمعاودة. وحدها مثل وجهة النظر هذه هي القادرة على جعلنا نتقدم في فهم المشكلات المبهمة لأصل الكبت وطبيعته وأسبابه وللحدود الدقيقة التي يتعلق بها. ذلك أن فرويد عندما يبين في ما وراء الكبت «بحصر المعنى»، الكبت الذي يتعلق بـ**تصورات**، ضرورة التسليم بكبت أصليّ يتعلق أوّلا بـ**مثولات** محض، أو بالكيفية التي تعاش بها الدوافع حتميا، فإنّا نعتقد أنه يقترب إلى أقصى حد من علة إيجابية داخلية للمعاودة ستبدو له لاحقا قابلة للتعيّن في غريزة الموت وعليها أن تفسر تجمُّد التصور في الكبت بحصر المعنى بدلا من أن تكون مفسَّرة به. لذلك فإن قانون علاقة معكوسة للمعاودة ـ الإستذكار هو غير كاف من كل النواحي من حيث أنه يجعل المعاودة تابعة للكبت.

كان فرويد قد أشار منذ البداية إلى أنه للتوقف عن المعاودة لم يكن يكفي أن نتذكر (دون وجدان) تجريديا ولا أن نشكّل مفهوما بعامة ولا حتى أن نتصور الحدث المكبوت في كامل خصوصيته: كان توجب الذهاب للبحث عن الذكرى هناك حيث كانت والاستقرار مباشرة في الماضي لإجراء الربط الحي بين المعرفة والمقاومة، بين [٣٠] التصور والتجمّد. فنحن لا نتعافى إذن بمجرد التذكّر مثلما أنّا لسنا مرضى بفعل الأمَه. هنا كما في أي مكان آخر، الإستيعاء أمر طفيف. العملية المسرحية والمأساوية بشكل مغاير والتي بها نشفى والتي بها كذلك لا نشفى لها اسم هو: التحويل. بيْد أن التحويل ما يزال كذلك معاوَدة، بل هو قبل كل شيء

معاوَدة[1]. إذا كانت المعاودة تجعلنا مرضى فإنها هي كذلك التي تحررنا، معبّرة في الحالتين عن قدرتها «الشيطانية». كل العلاج هو رحلة في عمق المعاودة. ثمة في التحويل شيء ما مماثل للتجريب العلمي بما أنه يُفترض في المريض معاودة جملة اضطرابه في أوضاع اصطناعية مميزة متخذا من شخص المحلل «موضوعا». لكن مهمة المعاودة في التحويل ليست تعيين الأحداث والأشخاص والانفعالات بقدر ما هي **تأصيل** الأدوار وانتقاء الأقنعة. التحويل ليس تجربة لكنه مبدأ يؤسس التجربة التحليلية برمتها. الأدوار ذاتها شبقية بطبيعتها لكن اختبار الأدوار يستدعي هذا المبدأ الأعلى وهذا الحكم الأعمق الذي هو غريزة الموت. فعليّا، التفكر بالتحويل كان دافعا محددا لاكتشاف «ما وراءٍ» ما. إنه بهذا المعنى تشكل المعاودة بذاتها اللعبة الانتقائية لمرضنا ولصحتنا، لهلاكنا ولخلاصنا. فكيف لنا أن نعزو هذه اللعبة إلى غريزة الموت؟ لا ريب في معنى قريب من ذاك الذي يقول فيه مولير (Miller) في كتابه الرائع حول رامبو: «فهمت أنني كنت حرا وأن الموت الذي خبِرْته قد كان حرّرني.» يبدو أن فكرة غريزة موت ينبغي أن يقع فهمها تبعا لثلاثة اقتضاءات مفارقية متكاملة: إعطاء المعاودة مبدأ أصليا إيجابيا، لكن إعطاؤها

---

(١) يشير فرويد تحديدا إلى التحويل ليضع موضع سؤال قانونه الشامل للعلاقة المعكوسة. راجع *Au-delà du principe de plaisir* (trad. S. Jankélévitch, Payot, pp. 24-25): التذكر والاستنساخ، الإستذكار والمعاودة يتقابلان من حيث المبدإ، لكن يجب أن نسلّم عمليا بأن يحيا المريض في العلاج مجددا بعض العناصر المكبوتة؛ «العلاقة التي تقوم هكذا بين الاستنساخ والتذكر تتغير من حالة إلى أخرى». ـ أولائك الذين ألحّوا بأكثر عمقا على الجانب العلاجي والتحريري للمعاودة مثلما تظهر في التحويل، كانا فرنشي(Ferenczi) ورانك (Rank) في *Entwicklungziele der Psychoanalyse* (Neue Arbeiten zur ärtzlichen Psychoanalyse, Vienne, 1924).

كذلك قدرة تَقنّع مستقلة، وأخيرا إعطاؤها معنى محايثا حيث يختلط الرعب اختلاطا وثيقا بحركة الانتقاء وبالحرية.

* * *

[٣١]

إشكالنا يخص ماهية المعاودة. يتعلق الأمر بمعرفة لِمَ تتأبّى المعاودة عن أن تفسَّر بشكل الهوية في المفهوم أو في التصور ـ بأي معنى هي تطالب بمبدإ «إيجابيّ» أعلى. ينبغي أن يتعلق هذا البحث بجملة مفاهيم الطبيعة والحرية. لنتأمّل، على حدود الحالتين، معاودة طراز زخرفة: صورة ما توجد منسوخة تحت مفهوم مطابق بإطلاق...لكن الفنان لا يعمل في الواقع على هذا النحو. إنه لا يراكب نسخا من الصورة، إنه يركّب في كل مرة عنصرا من نسخة مع عنصر آخر من نسخة موالية. إنه يُدخل في السيرورة الدينامية للبناء انخراما وتقلقلا ولا تناظرا وضربا من الإنفغار التي لا يمكن تحاشيها إلا في المفعول التام. تعليقا على مثل هذه الحالة، كتب لفي شتراوس: «هذه العناصر تتشابك بانفكاكاتها الواحد عن الآخر، وإنه في النهاية فقط تجد الصورة ثباتها الذي يؤكد وينفي معا الإجراء الدينامي الذي وفقه وقع إنجازها»[١]. هذه الملاحظات تلائم مفهوم السببية بشكل عام. ذلك أن ما يهمّ في السببية الفنية أو الطبيعية ليست هي العناصر الحاضرة للتناظر، لكن تلك الناقصة وليست كائنة في السبب ـ تلك هي الإمكانية التي للسبب في أن يكون له تناظر أقلّ من المفعول. فضلا عن ذلك قد تظل السببية مشروطة أبديا، مجرد مقولة منطقية لو لم يكن وقع تحقيق هذه الإمكانية في لحظة معينة. ولذلك فإن العلاقة المنطقية للسببية ليست

(١) Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques* (Plon, 1955), pp. 197-199.

معزولة عن سيرورة فيزيائية لـالتشوير الذي من دونه ما كانت تلك العلاقة لتمرّ إلى الفعل. نسمي «إشارة» نسقا محبوّا بعناصر عدم تناظر ومزوَّدا بأنظمة عِظَم متنافرة؛ ونسمي «علامة» ما يحدث في مثل هذا النسق، ما يومض في الفاصل مثل تواصلٍ يقوم بين المتنافرات. العلامة هي مفعول حقا لكنْ للمفعول وجهان، واحد يعبّر به من حيث هو علامة عن اللاتناظر الإبداعي والآخر به ينزع إلى إلغائه. العلامة ليست هي بالتمام نظام الرمز؛ ومع ذلك هي تهيّئه باحتوائها فرقا داخليا (لكن بتركها مرة أخرى شروط إنتاجه في الخارج).

العبارة السلبية «غياب التناظر» لا ينبغي [٣٢] أن تخدعنا: إنها تشير إلى مصدرٍ وإيجابية السيرورة السببية. إنها الإيجابية ذاتها. الأساسي بالنسبة إلينا مثلما يدعونا إلى ذلك مثال طراز الزخرفة يتمثل حينئذ في تفكيك السببية لنميز فيها ضربين من المعاودة، أحدهما يخص المفعول الكامل المجرد فحسب، والآخر العلة الفاعلة. المعاودة الأولى ثبوتية والأخرى دينامية. واحدة تصدر عن النتاج لكن الأخرى كأنها «تَطوّر» الحركة. واحدة تحيل إلى نفس المفهوم ولا تترك إلا فرقا خارجيا يستتمر بين النسخ العادية لصورة ما؛ الأخرى معاوَدة لفرْق داخليّ تتضمنه في كل واحدة من لحظاتها وتنقله من نقطة مميزة إلى أخرى. بإمكاننا أن نحاول دمج هذه المعاودات بالقول إنه من الضرب الأول إلى الثاني وحده مضمون المفهوم هو الذي تغير أو هي الصورة تتمفصل بشكل مغاير. لكن قد يكون في ذلك تجاهلا للنظام المتناسب وكل معاودة. إذ في النظام الدينامي لم يعد ثمة لا مفهوم تصويري ولا صورة مشخصة في فضاء موجود مسبقا. ثمة فكرة، ودينامية محض مبدعة لفضاء مطابق.

الأبحاث حول الإيقاع أو حول التناظر تؤكد هذه الثنائية. فنحن

نميز بين تناظر حسابيّ يحيل إلى سلّم ضوارب كاملة أو كسرية وتناظر هندسيّ قائم على نِسَب أو على علاقات صماء؛ تناظرا ثبوتيا من نمط تكعيبيّ أو سداسيّ الزوايا والأضلاع وتناظر ديناميّ من نمط خماسيّ الزوايا يتبدى في رسم لولبيّ أو في نبض متوالية هندسية، باختصار، في «تطور» حيّ ومائت. بيْد أن هذا النمط الثاني كائن في قلب النمط الأول، إنه قلبه ونهجه الفاعل والإيجابي. في شبكة من المربعات المضاعفة نكتشف رسوما إشعاعية قطبها اللاتناظري هو مركزُ خماسيّ الزوايا أو خماسي الشكل. فالشبكة كأنها نسيج على دعامة، «لكن القصّ، والإيقاع الأساسي لهذه الدعامة يكاد يكون مستقلا دوما عن هذه الشبكة»: من مثل عنصر اللاتناظر الذي يصلح في نفس الآن مبدأ تكوين وتفكّر بالنسبة إلى مجموعة متناظرة[1]. فالمعاودة الثبوتية في شبكة المربعات المضاعفة تحيل إذًا إلى معاودة دينامية متشكلة من خماسيّ الزوايا ومن «السلسلة التنازلية لخماسيات الشكل التي تدوَّن فيه طبيعيا». وبالمثل تدعونا الإيقاعية للتمييز مباشرة بين ضربين من المعاودة. المعاودة ـ الميزان هي تقسيم منتظم [٣٣] للزمن، عودة متواقتة لعناصر متماهية. لكنّ ديمومة ما، لا توجد إلا وهي متعينة بنبر الصوت ومحكومة بشِدَد معينة. قد نخطئ حول وظيفة النبرات إذا قلنا إنها تحدث وفق فواصل متساوية. إن القيم الصوتية والتكثيفية تعمل على العكس من ذلك بإحداث تفاوتات ولا مقايسات في مُدد أو فضاءات متساوية متريا. إنها تستحدث نقاطا متميزة وآنات مفضلة تعيّن دائما إيقاعا تعدديا. هنا أيضا، المتفاوت هو الأكثر إيجابية. فالميزان ليس إلا غلاف إيقاع وعلاقة إيقاعات. إن استعادة نقاط التفاوت ونقاط الطيّ والأحداث

(١) Matila Ghyka, *Le nombre d'or* (N.R.F., 1931), t. I, p. 65.

الإيقاعية هي أعمق من إنتاج العناصر العادية المتجانسة؛ حتى أنه علينا أن نميز في كل مكان بين المعاودة ـ الميزان والمعاودة ـ الإيقاع، الأولى هي المظهر أو المفعول المجرد للثانية فحسب. إن معاودة مادية وعارية (بصفتها معاودة الهو هو) لا تظهر إلا بمعنى تقنُّع معاودة أخرى فيها، مقوّمة إياها ومقوّمة ذاتها وهي تتقنّع. حتى في الطبيعة، التعاقبات المتواقتة ليست غير مظهر حركة أعمق، ودورات الأجرام ليست غير مجردات؛ وهي تكشف إذا أقيمت بينها علاقة عن دورات تطور، عن لوالب علة ذات تقوّس متغير، لمسارها مظهران لا متناظران مثل اليمين واليسار. إنه دائما في هذا الإنفغار الذي لا يتطابق والسلبي تحوك المخلوقات معاودتها في نفس الآن الذي تتلقّى فيه هبة الحياة والموت.

لنعد في النهاية إلى المفاهيم الإسمية. أهي هوية المفهوم هي التي تفسر معاودة الكلمة؟ ليكن مثال القافية: إنها معاودة لفظية لكنها معاودة تحتوي الفرق بين كلمتين وتنزّله في صلب **فكرة شعرية**، في فضاء هي تعيّنه. كذلك ليس من معانيها تعيين فواصل متساوية وإنما بالأحرى مثلما نرى ذلك في تصور القافية المشبَعة، وضع مُدد الجرس في خدمة الإيقاع الصوتي والمساهمة في استقلالية الإيقاعات الصوتية بالنسبة إلى الإيقاعات الحسابية. أما بخصوص معاودة نفس الكلمة فعلينا أن ندركها بصفتها «قافية معمَّمة»؛ وليست القافية بصفتها معاودة مختزَلة. ثمة نهجان لهذا التعميم: إما كلمة مستخدمة بمعنيين تؤمّن مشابهة أو مطابقة مفارقيتين بين هذين المعنيين وإما كلمة ذات معنى واحد تمارس على ما يجاورها من الكلمات قوة جاذبة وتشيع فيها [٣٤] جاذبية عجيبة إلى أن يحين دور إحدى الكلمات المجاورة وتصبح بدورها مركز معاودة.

لقد كان ريمون روسل (Raymond Roussel) وشارل بيغي

(Charles Péguy) هما المعاودان الكبيران في الأدب؛ لقد عرفا كيف يرفعان القدرة المرَضية للغة إلى مستوى فنيّ أعلى. روسل ينطلق من كلمات ذات معنى مضاعف أو من ألفاظ مشتركة ويملأ كامل المسافة القائمة بين هذه المعاني بحكاية وبموضوعات هي ذاتها مضاعفة ومعروضة مرتين؛ وهكذا ينتصر على الاشتراك اللفظي في ميدانه الخاص ويدوّن أقصى ما يكون من الفرْق في المعاودة كما في الفضاء المفتوح في صلب الكلمة. هذا الفضاء قدمه روسل أيضا بصفته فضاء الأقنعة والموت حيث تتهيأ في نفس الوقت معاودة تأسر ومعاودة تنقذ - تنقذ أوّلا من تلك التي تأسر. يبدع روسل ما بعد لغة حيث يعود كل شيء ويُستأنف عندما يكون كل شيء قد قيل[1]. مختلفة جدا هي تقنية بيغي: إنها لم تعد تستعيض بالمعاودة عن الاشتراك اللفظي وإنما عن الترادف؛ إنها تخص ما يسميه اللسانيون وظيفة التجاور ولم تعد وظيفة المماثلة؛ إنها تشكل ما قبل لغة، لغة استهلالية حيث نعمل بفروق صغيرة جدا لنولّد بالتدريج الفضاء الداخلي للكلمات. هذه المرة كل شيء يفتح على إشكال الموتى الخُدّج وإشكال التشايخ،

---

(١) حول علاقة المعاودة باللغة لكن كذلك بالأقنعة وبالموت في أثار ريمون روسل، راجع الكتاب الشيق لميشال فوكو (*Raymond Roussel, N.R.F., 1963*): «المعاودة والفرق شديدَا التداخل ويتوافقان بدقة متناهية إلى حد أنه لا يمكننا قول أيهما هو الأول...» (صص٣٥ - ٣٧). «بعيدا عن أن تكون لغة تبحث عن أن تبدأ فإنها الهيئة الثانية للكلمات المستعملة بعدُ. إنها اللغة السارية وقد عركها التحطيم والموت... إنها مكرورة بالطبيعة...(لم تعد هي المعاودة) الجانبية للأشياء التي نعاود قولها وإنما المعاودة الجذرية التي مرت فوق الغير - لغة والتي عليها وقد اجتازت ذلك الخواء أن تكون شعرا...» (صص ٦١ - ٦٣). - سنراجع أيضا مقال ميشال بيتور(*Michel Butor*) حول روسل (*Répertoire*, I, Editions de Minuit) والذي يحلل فيه المظهر المزدوج للمعاودة التي تأسر وتنقذ.

لكن هنا أيضا يفتح في هذا الإشكال على الحظ الفريد لتأكيد معاودة تنقذ مقابل تلك التي تأسر. بيغي وروسل كل منهما يوصل اللغة إلى واحد من حدودها القصوى (المماثلة أو الانتقاء عند روسل، «الخط الفاصل» بين *billard* (البليار) و*pillard* (النهّاب)؛ الملازقة أو التركيب عند بيغي، **عُقد النسيج** الشهيرة). فكلاهما يستعيض عن المعاودة الأفقية، معاودة الكلمات العادية التي نكررها، بمعاودة النقاط المميزة، معاودة شاقولية حيث نعود إلى داخل الكلمات. فالمعاودة بالنقص، بعدم كفاية المفهوم الإسمي أو بعدم كفاية التصور تقابلها معاودة إيجابية، بزيادة **فكرة** لسانية [٣٥] وأسلوبية. فكيف يُلهِم الموتُ اللغةَ وهو حاضر دوما عندما تتأكد المعاودة؟

نسخ **الهو هو** ليس محركا للحركات. نحن نعرف أنه حتى المحاكاة الأبسط تتضمن الفرق بين الخارج والداخل. بل أكثر من ذلك ليس للمحاكاة غير دور تنظيميّ ثانويّ في تركيب تصرّف ما، إنها تمكّن من تصويب حركات بصدد التحقق وليس من إقامة حركات. فالتعلم لا يتمّ في علاقة التصور بالفعل (بصفته نَسخا للهو هو) لكن في علاقة العلامة بالإجابة (بصفته التقاءً بالآخر). العلامة تتضمن التباين بثلاث كيفيات على الأقل: أوّلا في الموضوع الذي يحملها أو يرسلها والذي ينطوي بالضرورة على فرْق في المستوى كما على نظاميْ عِظم أو واقع متباينين تطلع العلامة بينهما؛ من ناحية أخرى تتضمن التباين في ذاتها لأن العلامة تزمّل «موضوعا» آخر في حدود الموضوع الناقل وتجسد قدرة للطبيعة أو للفكر (**فكرة**)؛ وأخيرا في الإجابة التي تتطلبها، ذلك أن حركة الإجابة لا «تشبه» حركة العلامة. فحركة السبّاح لا تشبه حركة الموجة؛ وبالتحديد حركات معلّم السباحة التي نعيد رسمها على الرمل لا تمثل شيئا بالنسبة إلى حركات الموجة التي لا نتعلّم تفاديها إلا بإدراكها عمليا بصفتها علامات. لذلك من العسير

تماما قول الكيفية التي يتعلم بها شخص ما: ثمة ألفة عملية، فطرية أو مكتسبة مع العلامات تجعل من كل تربية شيئا ما محبوبا ولكنه مائت كذلك. فنحن لا نتعلم شيئا ممن يقول لنا: افعل مثلي. معلّمونا الوحيدون هم الذين يقولون لنا «افعل معي» والذين عوض أن يقترحوا علينا حركات للإعادة، عرفوا إرسال علامات يتوجب بسطها في المتباين. بصيغة أخرى، ليس ثمة فكر حركيّ وإنما حس حركيّ وحسب. فعندما يزاوج الجسد نقاطه المميزة مع نقاط الموجة فإنه يربط مبدأ معاودة لم تعد معاودة **الهو هو** لكنها تتضمن **الآخر**، تتضمن الفرق من موجة ومن حركة إلى أخرى وتنقل هذا الفرق في الفضاء المكرور المتشكل على ذلك النحو. أن نتعلم معناه أن نكوّن فضاء الالتقاء هذا بالعلامات حيث تأخذ النقاط المميزة بعضها برقاب بعض وحيث تتشكل المعاودة في نفس الوقت الذي تتنكر فيه. وثمة دائما صور موت في التعلم لصالح ما يبسطه من تباين على حدود الفضاء الذي يبدعه. تائهة في القصيّ تكون العلامة [٣٦] مائتة؛ وكذلك عندما تصيبنا مباشرة. فأوديب تلقّى العلامة مرة من بعيد جدا ومرة من قريب جدا؛ وبين الإثنين تحاك معاودة مرعبة للجريمة. زرادشت يتلقى «علامته» تارة من قريب جدا وطورا من بعيد جدا ولا يستشعر المسافة المناسبة التي ستغير ما يجعله مريضا في العوْد الأبدي إلى معاودة محرِّرة ومنقذة إلا في النهاية. العلامات هي العناصر الحقيقية للمسرح. إنها تشهد عن قوى الطبيعة والفكر العاملة تحت الكلمات والحركات والشخوص والموضوعات المصوَّرة. إنها تعني المعاودة بصفتها حركة حقيقية في مقابل التصور بصفته حركة زائفة للمجرد.

يحق لنا الحديث عن المعاودة عندما نكون إزاء عناصر متماهية لها قطْعا نفس المفهوم. لكن عن هذه العناصر الخفية وهذه الموضوعات

المكروورة، علينا أن نميز ذاتا خفية تتكرر من خلالها، ذاتا حقيقية للمعاودة. علينا التفكر بالمعاودة في صيغة ضمير الفاعل، العثور على عين المعاودة وعلى الفرادة في ما يعود. ذلك أنه لا معاودة دون معاوِد ولا وجود لشيء مُعاد دون نفس معيدة. وفضلا عن ذلك، عوض المُعاد والمعاوِد، الموضوع والذات، علينا التمييز بين شكلين من المعاودة. وعلى أية حال فإن المعاودة هي الفرق دون مفهوم. لكن الفرق وُضع في حالة أولى بصفته خارجا عن المفهوم فحسب، فرقا بين موضوعات متصوَّرة تحت نفس المفهوم، واقعة في سيانية المكان والزمان. في الحالة الثانية، الفرق كائن داخل **الفكرة**؛ إنه ينبسط بصفته محض حركة مبدعة لمكان ولزمان ديناميين يتطابقان **والفكرة**. المعاودة الأولى هي معاودة الهو هو وتُفسَّر بهوية المفهوم أو التصور؛ المعاودة الثانية هي التي تتضمن الفرق وتتضمن ذاتها في غيرية **الفكرة** وفي تباين «استحضار» معيّن. واحدة سلبية نتيجة نقص المفهوم والأخرى إيجابية نتيجة شطط **الفكرة**. واحدة شرطية والأخرى قطعية. واحدة ثبوتية والأخرى دينامية. واحدة هي معاوَدة في المفعول والأخرى في السبب. واحدة شمولية والأخرى تكثيفية. واحدة عادية والأخرى مميزة ومتفردة. واحدة أفقية والأخرى شاقولية. واحدة منبسطة ومعلَّلة والأخرى مزمَّلة ويتوجب تأويلها. واحدة دورانية والأخرى تطورية. واحدة هي معاودة مساواة وتقايس وتناظر والأخرى قائمة على اللا متكافئ واللا متقايس أو اللا متناظر. واحدة مادية والأخرى فكرية حتى في الطبيعة وفي [٣٧] الأرض. واحدة جامدة والأخرى بيدها سر ميتاتنا وحيواتنا، سر قيودنا وتحرراتنا، سرّ الشيطانيّ والألوهيّ. واحدة هي معاودة «عارية» والأخرى معاودة مكسوّة تشكّل ذاتها وهي تكسو ذاتها وتتقنّع وتتنكر. واحدة هي معاوَدة الدقة والأخرى مقياسها الأصالة.

المعاودتان ليستا مستقلتين. واحدة هي الذات الفريدة للأخرى، قلبها وداخلانيتها وعمقها. والأخرى هي الغلاف الخارجي وحسب، المفعول المجرد. معاودة اللاتناظر تتخفى في المجموعات أو في المفاعيل المتناظرة؛ معاودة النقاط المميَّزة تحت معاودة النقاط العادية؛ وفي كل مكان وجود **الآخر** في معاودة **الهو هو**. إنها المعاودة الخفية والأعمق: وحدها هي التي تبرر الأخرى، تبرر تجمّد المفاهيم. في هذا المجال كما في سارتور رزارتوس (Sartor Resartus)، القناع والمتنكر والتنكر هي التي تمثل حقيقة ما هو عارٍ. حتما بما أن المعاودة ليست محجوبة بشيء آخر بل هي تتشكل وهي تتقنع، إنها لا توجد قبل تقنّعاتها الخاصة، إنها تكوّن المعاودة العارية التي فيها تتزمّل وهي بصدد التشكل. نتائج ذلك مهمة. عندما نجد ذواتنا بحضور معاودة تتقدم متقنعة أو تتضمن تحولات وتسريغات وتباطؤات وتنويعات وفروق تكاد تكون قادرة على جرّنا بعيدا جدا عن نقطة الانطلاق، نكون ميالين إلى أن نرى في ذلك حالة مزدوجة حيث ليست المعاودة خالصة لكنها تقريبية وحسب: كلمة المعاودة ذاتها تبدو لنا إذن مستعملة رمزيا، بالمجاز أو بالمماثلة. صحيح أننا عرّفنا المعاودة تدقيقا بصفتها فرقا دون مفهوم. لكن كنا سنكون على خطإ في ردّ المعاودة إلى فرق يسقط من جديد في الخارجانية، تحت صورة الهو هو في المفهوم دون أن نرى أنه بإمكانها أن تكون داخل **الفكرة** وأن تمتلك في ذاتها كل طاقات العلامة والرمز والغيرية التي تتخطى جميعها المفهوم من حيث هو كذلك. الأمثلة المذكورة آنفا كانت تخص الحالات الأكثر تنوعا، مفاهيم اسمية للطبيعة أو للحرية؛ وقد تقع مؤاخذتنا على كوننا خلطنا بين كل ضروب المعاودات الفيزيائية والسيكولوجية؛ وحتى في المجال السيكولوجي بين معاودات عارية ذات نمط مسكوك

ومعاودات كامنة ورمزية. ذلك أننا كنا أردنا أن نبيّن في كل بنية تكريرية تكايُنَ تلك الهيئات وكيف أن المعاودة البيّنة لعناصر متماهية كانت تحيل بالضرورة إلى ذات كامنة تكرر ذاتها عبر هذه العناصر، [٣٨] مشكّلة معاودة «أخرى» في قلب الأولى. سنقول إذًا عن هذه المعاودة الأخرى إنها ليست تقريبية أو مجازية. على العكس من ذلك هي روح كل معاودة. بل هي حَرْف كل معاودة في وضع انسياب خفيّ أو وضع رمز مقوِّم. إنها هي التي تقوّم ماهية الفرق دون مفهوم، الفرق اللاموسوط الذي هو عماد كل معاودة. إنها هي المعنى الأول والحرْفي والروحي للمعاودة. إنها المعنى المادي الذي ينتج عن الأخرى، مُفرَزا كقشرة.

لقد كنا بدأنا بالتميز بين العمومية والمعاودة. ثم ميزنا بين شكلين من المعاودة. هذان التمييزان يترابطان؛ والأول لا يبسط نتائجه إلا في الثاني. ذلك أننا إذا اكتفينا بوضع المعاودة بكيفية مجردة، بإفراغها من داخلانيتها فإنّا نظل عاجزين عن فهم لِمَ وكيف يمكن لمفهوم ما أن يجمَّد طبيعيا وأن يسمح بالظهور لمعاودة لا تتطابق والعمومية. عكسيا، عندما نكتشف الداخل الحرْفي للمعاودة لا تكون لدينا وسيلة فهم معاودة الخارجانية بصفتها انفتاحا فحسب وإنما كذلك بصفتها وسيلة استرداد نظام العمومية (وإجراء تصالح الفردي مع العام وفق أمنية كياركيغارد). ذلك أنه في حالة انبساط المعاودة الداخلية عبر معاودة عارية تغطيها فإن الفروق التي تتضمنها تظهر بصفتها كذلك عوامل تواجه المعاودة، تلطّفها وتجعلها تتنوع وفق قوانين «عامة». لكن تحت الأداء العام للعوامل تستمر دوما لعبة الفرادات. عموميات الدورات في الطبيعة هي قناع فرادة تطلع عبر تداخلاتها؛ وتحت عموميات العادة في الحياة الأخلاقية نعثر من جديد على تعلّمات فريدة. فمجال القوانين ينبغي أن يُفهم لكن دائما

انطلاقا من طبيعة ومن فكر يعلوان على قوانينهما ويحوكان أوّلا معاوداتهما في أعماق الأرض والقلب، هناك حيث لا وجود بعدُ للقوانين. باطن المعاودة متأثر دوما بنظام فرْق؛ إنه من حيث أن شيئا ما يكون منوطا بمعاودة من نظام آخر غير نظامه تظهر المعاودة من جهتها خارجية وعارية، ويظهر الشيء ذاته خاضعا لمقولات العمومية. إنه عدم تلاؤم الفرق والمعاودة هو الذي يؤسس نظام ما هو عامّ. كان غابريال تارد (Gabriel Tarde) أشار في هذا المعنى إلى أن المشابهة ذاتها لم تكن غير معاودة حائدة: المعاودة الحقيقية هي التي تتوافق مباشرة [٣٩] مع فرق من نفس درجتها. ولا أحد أفضل من تارد عرف كيف يطور ديالكطيقا جديدة باكتشافه في الطبيعة وفي الفكر الجهد الخفي لتأسيس تطابق أكثر فأكثر كمالا بين الفرق والمعاودة[١].

* * *

(١) يبين غابريال تارد في قوانين المحاكاة (*Les lois de l'imitation, Alcan, 1890*) كيف تحيل المشابهة مثلا بين أنواع من نمط مختلف على تجانس الوسط الفيزيائي، أي على سيرورة تكرير تؤثر في عناصر أدنى من الأشكال موضوع النظر. ـ كامل فلسفة تارد، وسنرى ذلك بأكثر دقة، قائمة على مقولتيْ الفرق والمعاودة: الفرق هو في نفس الوقت مصدر ووجهة المعاودة في حركة «قوية وحاذقة» أكثر فأكثر، تأخذ «بعين الإعتبار أكثر فأكثر درجات الحرية». هذه المعاودة الفارقية والفارقة يزعم تارد أنه يستعيض بها في كل المجالات عن التقابل.. روسل أو بيغي سيكون بإمكانهما تبنّي صيغته: «المعاودة إجراء أسلوبيّ أكثر فعالية وأقل إرهاقا من نقيض الأطروحة وكذلك أيضا أكثر صلوحية لتجديد موضوع ما» (*L'opposition universelle, Alcan, 1897, p. 119*). كان تارد رأى في المعاودة فكرة جِدّ فرنسية؛ من الحق أن كياركيغارد كان رأى فيها مفهوما دانماركيا صرفا. إنهما يريدان أن يقولا إنها تؤسس ديالكطيقا مغايرة تماما لديالكطيقا هيغل.

ما دمنا نضع الفرق بصفته فرقا مفهوميا، مفهوميا جوانيا، والمعاودة بصفتها فرقا برانيا بين موضوعات متصوَّرة تحت نفس المفهوم فإنه يبدو أن إشكال علاقتهما يمكن أن يُحلَّ بواسطة الوقائع. نعم أم لا، هل ثمة معاودات؟ أم أن كل فرق هو في نهاية المطاف جوانيّ ومفهوميّ؟ هيغل كان سخر من ليبنيتز لكونه استدعى سيدات القصر لمزاولة الميتافيزيقا التجريبية وهن يتنزهن في الحدائق، وذلك من أجل أنْ يثبت أنّ ورقتيْ شجرة لم يكن لهما نفس المفهوم. لنعوّض سيدات القصر بشرطة علمية: لا وجود لذرّتيْ غبار متماهيتين بإطلاق ولا ليدين لهما نفس البصمات ولا لآلتين لهما نفس الدمغة ولا لمسدسين يطلقان رصاصهما بنفس الكيفية... لكن لِمَ نستشعر أن الإشكال لم يوضع بشكل جيد ما دمنا نبحث في الوقائع عن مقياس لمبدإ التفريد؟ ذلك لأن فرقا يمكنه أن يكون داخليا وهو مع ذلك غير مفهوميّ (ذلك هو من قبْل معنى مفارقة الموضوعات المتناظرة). ثمة فروق داخلية تُمسرح **فكرة** قبل أن تصوّر موضوعا. الفرق ههنا كائن داخل **فكرة** مع أنه خارج [٤٠] المفهوم بصفته تَصوّرَ موضوعٍ. لذلك فإن التقابل بين كانط وليبنيتز يبدو أنه تقلّ حدته كثيرا بقدر ما نأخذ في الحسبان كل العوامل الدينامية الحاضرة في المذهبين. إذا كان كانط يتعرف في صور الحدْس على فروق برانية يتعذر إرجاعها إلى نظام المفاهيم فإن هذه الفروق تظل مع ذلك فروقا «داخلية» مع أنها لا يمكن تعيينها من طرف ذهن على أنها «جوانية» ولا يمكن تصورها إلا في علاقتها الخارجية بالمكان في جملته[١]. ذلك يعني طبقا لبعض التأويلات

(١) حول الفرق الداخلي الذي ليس هو مع ذلك جوهريّ أو مفهوميّ، راجع *Kant, Prolégomènes,§ 13*، (وكذلك التقابل بين الفرق الجوهري والداخلي في الفصل الخامس).

الكانطية الجديدة أنه ثمة تدريجيا بناء ديناميّ داخليّ للمكان ينبغي له أن يسبق «تصوّرَ» الكل بصفته صورة للبرانية. عنصر هذا التكون الداخلي يبدو لنا أنه يتمثل في الكم التكثيفي بدلا من الرسيمة ويستند إلى **الأفكار** بدلا من مفاهيم الذهن. إذا كان النظام المكاني للفروق البرانية والنظام المفهومي للفروق الجوانية بينهما في نهاية الأمر تناغم مثلما تشهد على ذلك الرسيمة فذلك ناتج بشكل أعمق عن ذلك العنصر الفارقي التكثيفي، شميلة المتصل في الآن، الذي ينسل داخليا أوّلا في شكل **معاودة مستمرة**، الفضاء طبقا **للأفكار**. بيْد أنه عند ليبنيتز، التقارب بين الفروق البرانية والفروق المفهومية الجوانية كان تطلب سلفا السيرورة الداخلية لـ**معاودة مستمرة**، سيرورة قائمة على عنصر فارقيّ تكثيفيّ هو الذي يقوم بتركيب المتصل في النقطة لتوليد المكان من الداخل.

ثمة معاودات ليست فروقا برانية وحسب؛ وثمة فروق داخلية ليست جوانية أو مفهومية. فنحن قادرون حينئذ على تحديد مصدر الالتباسات السابقة بشكل أفضل. عندما نعيّن المعاودة بصفتها فرقا دون مفهوم فإننا نعتقد أنه بمقدورنا الانتهاء إلى الخاصة البرانية للفرق في المعاودة وحسب؛ نقدّر حينئذ أن كل «جِدّة» داخلية كافية لإبعادنا عن الحَرْفية وأنها ليست قابلة للتوفيق إلا مع معاودة تقريبية، نعني معاودة بالمماثلة. إن الأمر ليس كذلك. إذ نحن مازلنا لا نعرف ما هي ماهية المعاودة وما الذي تشير إليه إيجابيا عبارة «فرق دون مفهوم»، وما هي طبيعة الداخلانية التي هو قادر على تضمّنها. عكسيا، عندما نعيّن الفرق بصفته فرقا مفهوميا فإنّا نعتقد [٤١] أنّا فعلنا ما فيه الكفاية لتعيين مفهوم الفرق من حيث هو كذلك. لكن هنا أيضا ليس لدينا أية فكرة فرْق، أيّ مفهوم للفصل الخاص. لعل عيب فلسفة الفرق من أرسطو إلى هيغل مرورا بليبنيتز هو أنها

خلطت بين مفهوم الفرق ومجرد فرق مفهوميّ مكتفية بتنزيل الفرق في المفهوم بعامة. في الواقع، ما دمنا ننزّل الفرق في المفهوم بعامة فإنه ليس لدينا أية **فكرة** مفردة عن الفرق، ونظل فحسب في مجال فرْق موسوط سلفا بالتصور. نجد ذواتنا إذًا إزاء سؤالين: ما هو مفهوم الفرق ـ الذي لا يرتد إلى مجرد فرق مفهوميّ لكنه يتطلب فكرة خاصة بصفتها فرادة في **الفكرة**؟ من ناحية أخرى، ما هي ماهية المعاودة ـ التي لا ترتد إلى فرق دون مفهوم والتي لا تختلط بالخاصية الظاهرية للموضوعات المتصورة تحت نفس المفهوم لكنها تشهد بدورها على الفرادة بصفتها اقتدار **الفكرة**؟ إن التقاء المفهومين، الفرق والمعاودة، لم يعد ممكنا وضعه منذ البداية، لكن ينبغي أن يظهر لصالح تداخلات وتقاطعات بين هذين الخطّين اللذين يخص أحدهما ماهية المعاودة والآخر فكرة الفرق.

[٤٣] الفصل الأول

الفرق في حدّ ذاته

للسيانية مظهران: الغيهب والعدم المظلم، الحيوان اللامتعين الذي انحل فيه كل شيء ـ لكن كذلك العدم الأبيض، السطح الذي أصبح من جديد هادئا حيث تطفو تعيينات غير مترابطة مثل أعضاء مشتتة، رأس دون رقبة، ذراع دون كتف، عيون دون جبين. اللامتعيّن سيانيّ بالتمام لكن تعيّنات فضفاضة ليست أقل سيانية بعضها بالنسبة إلى البعض الآخر. فهل الفرق وسط بين هذين الضدين؟ أم أليس هو الحد الأقصى الوحيد، اللحظة الوحيدة للحضور وللدقة؟ الفرق هو هذه الحال التي يسعنا الحديث فيها عن التعيين. الفرق «بين» شيئين هو فرق أمبيريقيّ فحسب والتعيّنات المطابقة له برانية. لكن عوض شيء يتميز عن شيء آخر، لنتخيّل شيئا ما يتميز ـ ومع ذلك **ما عنه** يتميز لا يتميز عنه. البرق مثلا يتميز عن السماء المدلهمّة لكن عليه أن يسحبها معه وكأنه كان يتميز عمّا لا يتميز. قد نقول إن القاع يصعد إلى السطح دون أن يكفّ عن كونه قاعا. ثمة ما هو قاس وحتى ما هو مسيخ من الجهتين في هذا الصراع ضد خصم يتعذر القبض عليه حيث يقابل المتميز شيئا ما لا يسعه أن يتميز عنه ويواصل الاقتران بما ينفصل عنه. الفرق هو هذه الحال التي للتعيين بما هو تمييز أحاديّ الجانب. فعن الفرق ينبغي

القول إذن إننا نُحْدثه أو أنه يُحْدِث ذاته كما في عبارة «إحداث الفرق». هذا الفرق أو التعيين هو مع ذلك القسوة. الأفلاطونيون كانوا يقولون إن **اللاواحد** يتميز عن **الواحد** ولكن ليس العكس بما أن الواحد لا يتوارى عما يتوارى منه: وفي الطرف الآخر تتميز الصورة عن المادة أو عن القاع ولكن ليس العكس بما أن التمييز ذاته هو صورة. والحق أنها كل الصور هي التي تتلاشى عندما تنعكس في هذا القاع الذي يطفو. لقد توقف هو ذاته عن كونه [٤٤] اللامتعين المحض الذي يظل في القاع لكن الصور أيضا تكف عن كونها تعينات متكاينة أو متكاملة. فالقاع الذي يطفو لم يعد في القاع بل يحوز وجودا مستقلا؛ والصورة التي تنعكس في هذا القاع لم تعد صورة بل خطّا مجردا مؤثرا مباشرة على النفس. عندما يطفو القاع على السطح يتفسخ الوجه الإنساني في هذه المرآة حيث يتمازج اللامتعين كما التعينات في تعيّن واحد «يُحْدث» الفرق. لإنتاج مِسْخ، فقيرة هي طريقة تكديس خليط من التعينات أو تعيين الحيوان تعيينا تظافريا. فمن الأفضل تطفيف الخلفية وإذابة الشكل. غويا (Goya) كان ينتهج طريقة الحفر المائي وماء الفضة، ترميدية الأول وصرامة الثاني. أودلون ردون (Odilon Redon) كان يستعمل الفاتح ـ الباهت والخط المجرد. بالتخلي عن النموذج المجسَّم أي عن الرمز التشكيلي للشكل، يكتسب الخط المجرد كل قوته ويساهم في الخلفية بقدر أعنف سيما أنه يتميز عنها دون أن تتميز عنه[1].

(١) قارن بـ *Odelon Redon, A soi-même (Journal, Floury, éd., p.63.)*: «لا صورة تشكيلية، أعني صورة مفهومة موضوعيا ولذاتها تحت قوانين الظل والضوء وبواسطة الوسائل المتعارف عليها للنموذج المجسَّم ما كان ليمكن العثور عليها في أعمالي... كل فني محصور في موارد الفاتح ـ الباهت دون سواها وهو يدين كذلك بالكثير لمفاعيل الخط المجرد، هذا العامل المتأتي من مصدر عميق، المؤثر مباشرة على الفكر.»

فكم تتغير ملامح الوجوه في مثل هذه المرآة. وليس من المؤكد أن هجعة العقل وحسب هي التي تنسل المُسوخ بل هي كذلك اليقظة وأرق الفكر ذلك أن الفكر هو هذه اللحظة حيث يتوحد التعيين من فرط تركينه لعلاقة أحادية ومحددة مع اللامتعين. الفكر «يُحدث» الفرق لكن الفرق هو المِسْخ. وليس لنا أن نعجب من أن يبدو الفرق ملعونا، سواء كان الخطأ أو الخطيئة، صورة الشر المحكوم عليها بطلب الغفران. وليس ثمة من خطيئة أخرى غير خطيئة تطفيف الخلفية وإذابة الشكل. ولنتذكر فكرة أرتو (Artaud): القسوة هي التعيين وحسب، هذه النقطة المضبوطة حيث يقيم المتعين علاقته الأساسية مع اللامتعين، هذا الخط الصارم المجرد الذي يغتذي من الواضح ـ الغامض.

يبدو إذن أن مشروع فلسفة الفرق هو تخليص الفرق من حال لعنته. ألا يمكن للفرق أن يصبح جهازا عضويا نسيقا وأن يُلحق التعيين بتعيينات أخرى في شكلٍ أيْ في العنصر المتماسك لتصور عضويّ؟ عنصر التصور بصفته «علة» له أربعة مظاهر أساسية: الهوية في شكل المفهوم **اللامتعين**، [٤٥] المماثلة في العلاقة بين مفاهيم نهائية **قابلة للتعيين**، التقابل في علاقة **التعيينات** داخل المفهوم،، المشابهة في الموضوع **المتعين** للمفهوم ذاته. هذه الأشكال كأنها الرؤوس الأربع أو الروابط الأربع للتوسيط. سيقال إن الفرق «موسوط» شريطة أن نصل إلى إخضاعه للجذر الرباعي للهوية والتقابل وللمماثلة والمشابهة. انطلاقا من انطباع أوّل (الفرق هو الشر)، يتجه القصد إلى «إنقاذ» الفرق بتصويره، وتصويره بإرجاعه إلى مطالب المفهوم بعامة. يتعلق الأمر إذن بتعيين لحظة سعيدة ـ اللحظة الإغريقية السعيدة ـ حيث كأن الفرق متصالح مع المفهوم. على الفرق أن يخرج من كهفه وأن يكفّ عن أن يكون مِسْخا؛ أو

على الأقل أن لا يظل كمِسْخ إلا ما يندّ عن اللحظة السعيدة، ما يمثّل وحسب لقاء سيئا ومناسبة سيئة. ههنا يتغير إذن معنى عبارة «إحداث الفرق». إنها تشير الآن إلى امتحان انتقائيّ عليه أن يعيّن ما هي الفروق التي يسعها الارتسام في المفهوم بعامة وكيف [يتمّ لها ذلك]. مثل هذا الامتحان ومثل هذا الانتقاء يبدو فعليا أنه تحقق بواسطة الكبير والصغير. ذلك أن الكبير والصغير لا يُقالان بالطبيعة على الواحد وإنما أوّلا على الفرق. إنّا نسأل إذن إلى أي مدى يمكن للفرق ويتوجب عليه أن يصل - أيّ كِبَر؟ وأي صِغر؟ - حتى يدخل في حدود المفهوم دون أن يتيه في ما دونها أو يفلت إلى ما ورائها. من المؤكد أنه تصعب معرفة ما إذا كان الإشكال مطروحا طرحا جيدا على هذا النحو: هل كان الفرق شرا في ذاته حقا؟ هل كان علينا أن نطرح المسألة في هذه الصيغة الأخلاقية؟ هل كان يتوجب «توسيط» الفرق لنجعله في نفس الآن قابلا للحياة وللتفكر؟ هل كان على الانتقاء أن يجد قِوامه في هذا الامتحان عينه؟ هل كان يتوجب أن يُفهَم الامتحان بهذه الكيفية ولأجل هذا الهدف؟ إلا أنه لن يسعنا أن نجيب على هذه الأسئلة إلا إذا عيّنّا بأكثر دقة الطبيعة المفترَضة للحظة السعيدة.

* * *

يقول أرسطو: ثمة فصل(*) هو في نفس الوقت الفصل الأكبر

(*) نعرّب هنا *différence* بلفظة **فصل** وفقا للسائد في الكتابات العربية الوسيطة التي نقلت الآثار الأرسطية والمنطقية منها تخصيصا. والفصل هو إحدى الكليات الخمس التي هي: الجنس والنوع **والفصل** والخاصة والعرَض العام. وبما أن الأمر يتعلق في هذا السياق الدلوزي بالمدونة الأرسطية فإننا سنلتزم كلما تعلق الأمر بأرسطو بالحفاظ على نفس صيغة الترجمة. على أننا ونحن ننبه إلى ذلك، نشير إلى أنه ليس ثمة كبير اختلاف بين الفصل والفرق إلا من=

والأتمّ τέλιος (et μεγίστη). الفصل بعامة يتميز عن الكثرة والغيرية؛ ذلك أن حدّين يكونان مفصولين عندما يكونان متغايرين، ليس من تلقائهما وإنما بشيء آخر، وإذن عندما يُحملان كذلك على شيء آخر، على الجنس بالنسبة إلى فصول نوعية أو حتى على النوع بالنسبة إلى الفصول الكمية، أو كذلك «على الكينونة [٤٦] وفق المماثلة» بالنسبة إلى الفصول الجنسية. ـ ما هو أكبر فصل في مثل هذه الأحوال؟ الفصل الأكبر دوما هو التقابل. لكن من بين كل أشكال التقابل، أيها الأتمّ والأكمل، ذاك الذي «يُحمَل» على أكمل وجه؟ المتضايفان يقال أحدهما على الآخر؛ التناقض يقال بعدُ عن موضوع ولكن ليجعل دوامه ممتنعا، وهو ينعت فحسب التغير الذي به يبدأ أو يتوقف عن الكوْن؛ الحرمان أيضا يعبّر عن عجز متعيّن للموضوع الموجود. وحده التضاد يمثل اقتدار موضوع على تقبّل المتقابلات مع بقائه جوهريا هو ذاته (بالمادة أو بالجنس). ومع ذلك ضمن أية شروط ينقل التضاد تمامه إلى الفصل؟ ما دمنا ننظر في الكينونة العينية من جهة مادتها فإن التضادات التي تفعل فيها هي تغييرات جسمانية تمدنا فحسب بالمفهوم الأمبيريقي العرَضي لفصل ما يزال برانيا (خارجانيا (*extra quidditalem*)). العرَض يمكن أن

- جهة انحصار الأول في المسائل المنطقية بعامة وفي جزء من المسائل الأنطولوجية، وهو ما نتبينه في الكتاب العاشر من **ميتافيزيقا** أرسطو أو في **شفاء** ابن سينا أو في **تلاخيص** ابن رشد أو في ما يقوله ابن حزم من أن «الفصل هو ما فصل طبيعة من طبيعة فبان لنا به أن هذه غير هذه البتة...[وهو] الذي تتميز به الأنواع بعضها من بعض تحت جنس واحد. والفصول موجودة في الأنواع بالفعل وفي الجنس بالقوة». (ابن حزم الأندلسي، **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه**، تحقيق إحسان عباس، دار الحياة، بيروت، صص٣٢ ـ ٣٣.) (المترجم).

ينفك عن الموضوع مثل «أبيض» و«أسود» بالنسبة إلى «إنسان»، أو يمتنع انفكاكه عنه مثل «ذكر» و«أنثى» بالنسبة إلى «حيوان»: وفق الحالة سيقال عن الفصل إنه **مشترك** أو **خاص** إلا أنه سيكون دائما عرَضيا من حيث أنه يتأتى من المادة. وحده إذن تضاد في الماهية أو في الصورة يمدنا بمفهوم فصلٍ هو ذاته ماهويّ (**الفصل الجوهريّ أو الأخصّ** (*differentia essentialisa ut propriissima*)). حينئذ، المتضادات هي تغييرات تدخل على موضوع منظورا إليه من جهة جنسه. وفي الماهية فعلا، من خاصّة الجنس أن يكون منقسما بفصول من مثل «ماشٍ» و«مجنَّح» اللذيْن ينتظمان كضدّيْن. بإيجاز، الفصل التامّ والأقصى هو التضاد في الجنس، والتضاد في النوع هو الفصل النوعي. في ما وراء وفي ما دون ذلك ينحو الفصل إلى الالتقاء بمجرد الغيرية ويختفي تقريبا من هوية المفهوم: الفصل الجنسي كبير جدا ويستقر بين لا متآلفات لا تدخل في علاقات تضاد؛ الفصل الفردي صغير جدا ويستقر بين لا منقسمات ليس فيها هي كذلك تضاد(١).

يبدو جليا بالمقابل أن الفصل النوعي يستجيب لكل اقتضاءات مفهوم نسيق أو تصوّر منتظم. إنه محضٌ لأنه صوريّ؛ جوهريّ بما أنه يعمل في الماهية. إنه كيفيّ؛ [٤٧] ومن حيث أن الجنس يشير إلى الماهية فإن الفرق هو أيضا صفة مخصوصة جدا، «وفق الماهية»، صفة الماهية ذاتها. إنه تركيبيّ، إذ التنويع تركيب، والفرق ينضاف حاليا إلى الجنس الذي لا يتضمنه إلا بالقوة. إنه موسوط

(١) أرسطو، **الميتافيزيقا**، X، ٤، ٨ و٩. بخصوص الضروب الثلاثة للفصل، العام والخاص والماهوي، انظر، فورفوريوس، **إيزاغوجي**، ٨ ـ ٩. قارن كذلك بالمواجيز الطوماوية: على سبيل المثال، فصل (chapitre) «في الفصل» ضمن **العناصر الفلسفية الأرسطية ـ الطوماوية** لجوزيف غرادت (Joseph Gredt) (فريبورغ)، الجزء الأول، صص١٢٢ ـ ١٢٥.

وهو ذاته توسيط وحدّ أوسط بعينه. إنه مولِّد، ذلك أن الجنس لا ينقسم إلى فصول بل هو منقسم بفصول تولِّد فيه الأنواع المناسبة. ومن أجل ذلك هو دائما علة، وعلة صورية: الأقصر هو الفصل النوعي للخط المستقيم، الكثافة هي الفصل النوعي للون الأسود والسخافة(*) هي الفصل النوعي للون الأبيض. ولأجل ذلك أيضا هو محمول من صنف مخصوص جدا بما أنه يُحمل على النوع ولكن في نفس الوقت يَحمله على الجنس ويقوّم النوع الذي يُحمل هو عليه. مثل هذا المحمول التركيبي والمقوِّم، المسنِد أكثر مما هو مسنَد، والذي هو قاعدة حقيقية للتوليد، له في النهاية خاصية أخيرة: خاصية أن ينقل معه محموله. وبالفعل، صفة الماهية مخصوصة جدا لتجعل من الجنس شيئا آخر مغايرا وليس له صفة أخرى وحسب[1]. يعود إلى الجنس إذن أن يظل هو هو لذاته مع تصيّره آخر في الفصول التي تقسمه. الفصل يحمل معه الجنس وكل الفصول الوسيطة. بما هو نقلةُ الفصلِ وفصلُ الفصل، يربط التنويع بين الفصل والفصل في المستويات المتتابعة للقسمة وصولا إلى فصل أخير هو فصل النوع السافل(**) الذي يكثّف في الوجهة المختارة جملة الماهية وصفتها الدائمة، يجمّع هذه الجملة في مفهوم حدْسيّ

(*) الكثافة والسخافة هما مفهومان فيزيائيان نقل بهما العرب الوسيطيون (إسحاق بن حنيْن، يحي بن عديّ، ابن سينا، ابن رشد) دلالات التكثف والتفرق مثلما هي واردة في **السماع الطبيعي** لأرسطو. (المترجم).

(١) فرفوريوس، **إيساغوجي**، ٨، ٢٠: «فصل الناطق مضافا إلى الحيوان يجعله مختلفا بينما فصل التحرك يجعله مختلفا بالصفة وحسب عن الكائن الساكن.»

(**) النوع السافل (species infima) مقابل للنوع العالي الذي هو جنس تحت جنس الأجناس وهو كالجسم بالنسبة إلى الكائن. أما النوع السافل فهو الذي لا يوجد تحته نوع أخصّ منه، كالنوع «إنسان» الذي لا يوجد تحته إلا أفراد. (المترجم).

ويصهره مع الحد الذي سيقع تعريفه، صائرا هو ذاته شيئا وحيدا لا يتجزأ (مفردا، **لا مفروقا**، **فكرة** (ἄτομον, ἀδιάφορον, εἶδος)). وهكذا يضمن التنويع الانسجام والتواصل في تضمُّن المفهوم.

لنعد إلى عبارة «الفصل الأكبر». لقد أصبح بديهيا أن الفرق النوعي ليس هو الأكبر إلا بشكل نسبيّ تماما. إذا تكلمنا بإطلاق، التناقض أشمل من التضاد ـ وبخاصةٍ الفصلُ الجنسي أكبر من الفصل النوعي. فالطريقة التي يميز بها أرسطو الفصل عن الكثرة أو عن الغيرية ترشدنا سلفا إلى السبيل: إنه فقط بالنسبة إلى الهوية المفترضة [٤٨] لمفهوم ما، يمكن القول عن الفصل النوعي إنه الأكبر. وفضلا عن ذلك إنه بالنسبة إلى صورة الهوية في المفهوم الجنسيّ يذهب الفصل حد التقابل ويكون مدفوعا حدّ التضادّ. إذن، الفصل النوعي لا يمثّل البتة مفهوما كليا بالنسبة إلى كل الفرديات وإلى تحوّلات الفصل (أي بالنسبة إلى فكرة)، لكنه يشير إلى لحظة خاصة حيث يتصالح الفصل فقط مع المفهوم بعامة. وكذلك فصل الفصل عند أرسطو إنْ هو إلا نقلة زائفة: لا نرى فيه أبدا الفصل يغيّر طبيعته، وأبدا لا نكتشف فيه **فيصل الفصل** الذي سيربط بين الأكثر كلية والأكثر فردية في فوريتهما المتبادلة. الفصل النوعي لا يشير إلا إلى أوْج نسبيّ كليا، إلى نقطة تكييف للعين اليونانية وأيضا إلى العين اليونانية للوسط العادل الذي فقد معنى النُّقلات الديونيزوسية وانقلابات العين. ذلك هو مبدأ خلط مقوِّض بالنسبة إلى كامل فلسفة الفرق: يقع الخلط بين تخصيص مفهوم خاص بالفرق وإدراج الفرق في المفهوم بعامة ـ يقع الخلط بين تعيين مفهوم الفرق وإدراج الفرق في هوية مفهوم لا متعيِّن. إنها المخاتلة متضمَّنة في اللحظة السعيدة (ولعل كل المتبقي ناجم عنها: تبعية الفصل للتقابل وللمماثلة وللمشابهة، وكل مظاهر التوسيط). حينئذ ما عاد يمكن

للفصل أن يكون غير محمول في تضمُّن المفهوم. هذه الطبيعة الحمْلية للفصل النوعي يذكّر بها أرسطو باستمرار؛ إلا أنه مجبر على منحها قدرات عجيبة من مثل قدرتها على الإسناد بقدر ما تكون مسنَدة أو قدرتها على تحويل الجنس بقدر قدرتها على تغيير الصفة. هكذا تظهر كل الطرائق التي يبدو أن الفصل النوعي يلبي بها اقتضاءات مفهوم خاص (الخُلوص والداخلانية والإنتاجية والنقلة...)، خادعة وحتى تناقضية انطلاقا من الخلط الأساسي.

الفصل النوعي ضيّق إذن بالنسبة إلى فصل أكبر يخص الأجناس ذاتها. وحتى في التصنيف البيولوجي فإنه يصبح ضيّقا تماما بالنسبة إلى الأجناس الكبرى: ليس فصلا ماديا ولا ريب إلا أنه مع ذلك مجرد فصل «في» المادة، عاملا بالزيادة والنقصان. ذلك أن الفصل النوعي هو الأوْج والتمام لكن فقط شرط الخضوع لهوية مفهوم لا متعيِّن (الجنس). وعلى العكس من ذلك هو غير ذي قيمة إذا ما قارناه بالفصل بين الأجناس بصفتها مفاهيم نهائية قابلة للتعيين (المقولات). ذلك أن هذه الأخيرة لم تعد [٤٩] خاضعة لشرط أن يكون لها بدورها مفهوم مطابق أو جنس مشترك. لنستبقِ العلة التي لأجلها الكينونة ذاتها ليست جنسا: ذلك لأن الفصول **كائنة** فيما يقول أرسطو (سيتوجب إذن أن يكون الجنس قادرا على الانتساب إلى فصوله في ذاتها: وكأن الحيوان كان يقال مرة على النوع الإنساني ولكن مرة أخرى على الفصل العاقل بتكوينه نوعا آخر...)[١]. إن تلك إذن حجة مقتبسة من طبيعة الفصل النوعي الذي يمكّن من الانتهاء إلى طبيعة **أخرى** للفصول الجنسية. فالأمر يتمّ

---

(١) أرسطو، **الميتافيزيقا**، III،٣، ٩٩٨ ب، ٢٠ ـ ٢٧.؛ **المواضع**، VI، ٦، ١٤٤ أ، ٣٥ ـ ٤٠.

وكأنه كان ثمة «لوغوسان» مفروقان بالطبيعة لكنهما متداخلان الواحد في الآخر: ثمة لوغوس الأنواع، لوغوس ما نتفكره وما نقوله والذي يقوم على شرط مماثلةٍ أو تواطؤ مفهومٍ بعامة مأخوذا بصفته جنسا؛ ولوغوس الأجناس، لوغوس ما يُفتكر وما يقال من خلالنا والذي يتحرك من حيث هو حر من الشرط، في تشكيك(*) الكينونة كما في تغاير المفاهيم الأكثر عمومية. عندما نقول المتواطئ، أليس ذلك أيضا هو المشكك الذي ينقال فينا؟ ألا يتوجب الاعتراف هنا بضرب من الشرخ المندسّ في الفكر والذي لن يكف عن التعمق في مناخ آخر (غير أرسطي)؟ لكن بشكل أخص، أليس في ذلك سلفا فرصة جديدة لفلسفة الفرق؟ ألن تقترب أكثر من مفهوم مطلق بمجرد تحررها من الشرط الذي كان أبقاها في أوجٍ نسبيّ بالتمام؟

غير أنه لا شيء من ذلك عند أرسطو. والحقيقة أن الفصل الجنسيّ أو المقوليّ يظل فصلا بالمعنى الأرسطي ولا يصبّ في مجرد التغاير أو الغيرية. ذلك أن مفهوما مجانسا(**) أو مشتركا ما يزال قائما إذن حتى وإن كان ذلك بشكل مخصوص جدا. فمفهوم الكينونة هذا ليس جمعيا بصفته جنسا بالنسبة إلى أنواعه وإنما هو

(*) التواطؤ (univocité) والتشكيك (équivocité): الأول يقول احتفاظ اللفظ بمعنى واحد في مختلف أشكاله أي هو اللفظ الذي يطلق على كثيرين بمعنى واحد، والثاني هو خاصية للألفاظ أو القضايا التي يمكن أن تفهم بمعنيين أو عدة معان مختلفة أي هو اللفظ الذي تتعدد معانيه بتعدد الأشياء التي يدل عليها. (المترجم).

(**) ترجمنا هنا identique بمجانس لأنه يخص الجنس، ذلك أن الذي هو هو في الجنس قيل مجانس مثلما نجد ذلك في **كشاف اصطلاحات الفنون** للتهانوي، وما كان في النوع فهو مُماثل وما كان في الخواص فهو مُشاكل. (المترجم).

استغراقيّ(*) تسلسليّ فحسب: ليس له مضمون في ذاته وإنما له فحسب مضمون متناسب والحدود المختلفة صوريا التي نحملها عليه. هذه الحدود (المقولات) ليست في حاجة لتكون لها علاقة متساوية مع الكينونة؛ يكفي أن تكون علاقة كل منها مع الكينونة **داخل** كل منها. فخاصيتا مفهوم الكينونة ـ أن لا يكون له معنى مشترك إلا استغراقيا، أن يكون له تسلسليا معنى أوّل ـ تبيّنان بوضوح أنه لا يقوم بالنسبة إلى المقولات بدور جنس بالنسبة إلى الأنواع المتواطئة. لكنهما تبيّنان كذلك أن تشكيك الكينونة هو تشكيك خاص تماما: [٥٠] يتعلق الأمر بمماثلة(١). بيْد أنّا إذا تساءلنا عن الهيئة القادرة

(*) ترجمنا distribution وdistributif باستغراق وباستغراقيّ وليس بتوزيع وتوزيعيّ مثلما سيكون عليه الحال في مواضع أخرى، وذلك وفقا للاستعمال المنطقي الوارد في السياق الذي نحن بسبيله، ذلك أن الاستغراق هو كوْن الحمْل متعلق بكل الأفراد الذين يدل عليهم الحد. والحد الإستغراقيّ هو الحد العام الدال على كل فرد من الأفراد الذين يصدق عليهم ويقابله الجمعي أو اسم الجمع (le collectif) والمفرد. والإثنان معا، الإستغراقي والجمعيّ ينتميان إلى العامّ. (المترجم).

(١) نعرف أن أرسطو لا يتحدث هو ذاته عن المماثلة بالنسبة إلى الكينونة. إنه يعيّن المقولات بصفتها **دلالات بؤرية** (μρός έν) ودون شك كذلك بصفتها **أنواعا** (إنهما الحالتان اللتان فيهما، خارج التشكيك المحض، «فصل» دون جنس مشترك). ـ **إن الدلالات البؤرية** تقال بالنسبة إلى حدّ أوحد. وهذا الحد كأنه **معنى مشترك**؛ لكن هذا المعنى المشترك ليس جنسا. إذ يشكّل فحسب وحدة استغراقية (ضمنية وملتبسة)، ولا يشكّل مثل الجنس، وحدة جمعية صريحة ومتميزة. عندما تترجم الأسكولائية الدلالات البؤرية إلى «مماثلة التناسُبية» فإنها بالتالي على حق. هذه المماثلة لا يجب فهمها فعلا بالمعنى الحَصريّ للرياضي، وهي لا تفترض أيّ **تساو** في العلاقة. إنها تُحَدّ، وذلك أمر مختلف تماما، **بداخلانية** للعلاقة: علاقة كل مقولة بالكينونة هي داخلَ كل مقولة، وكل واحدة لها من جهتها الوحدة والكينونة بموجب طبيعتها الخاصة. هذه الخاصية الإستغراقية يوضحها أرسطو جيدا عندما يماهي بين=

على جعل المفهوم متناسبا مع الحدود أو مع الموضوعات التي نؤكدها له، فمن البديهي القول إنه الحكم. ذلك أن الحكم له تحديدا وظيفتان أساسيتان، ووظيفتان فحسب: الاستغراق الذي يؤمّنه بـقسمة المفهوم والسَّلسَلة التي يؤمّنها بـقيس الموضوعات. الأولى توافقها الملَكة في الحكم والتي نسميها معنى مشتركا، والثانية يوافقها ما نسميه السَّداد (أو المعنى الأول). والإثنتان معا تشكّلان القسطاس العادل و«العدالة» كقيمة للحكم. بهذا المعنى كل فلسفةٍ مقولاتٍ تتخذ لها الحكم نموذجا، ـ مثلما نرى ذلك عند كانط بل وحتى عند هيغل. لكن مماثلة الحكم، بمعناها المشترك وبمعناها الأول تذر هوية مفهوم تستمر إما في صورة ضمنية وملتبسة وإما في صورة وجود بالقوة. المماثلة هي ذاتها نظير الهوية في الحكم. المماثلة هي ماهية الحكم لكن مماثلة الحكم هي نظير هوية المفهوم. لذلك لا يسعنا أن ننتظر من الفصل الجنسي أو المقوليّ لا ولا من الفصل النوعي أن يمدنا بمفهوم خاص للفصل. في حين أن الفصل النوعي يكتفي بتدوين الفصل في هوية المفهوم اللامتعيّن بعامّة فإن الفصل الجنسيّ (الإستغراقي والتسلسلي) يكتفي من ناحيته

= المقولات والفصل (διαρεσεις). ورغم بعض التأويلات الحديثة العهد، فإنه ثمة بالفعل قسمة للكينونة تتطابق والكيفيات التي تُستَغرَق بها في«الكائنات». ـ لكن في الدلالات البؤرية، الحد الأوحد ليس هو الكينونة فحسب بصفتها معنى مشتركا، بل هو بعدُ الجوهرُ بوصفه معنى أوّل. ومن هنا الإنزلاق نحو فكرة الأنواع التي تتضمن تسلسلا. الأسكولائية ستتحدث هنا عن «مماثلة بالدرجة»: لم يعد ثمة مفهوم استغراقيّ يتعلق صوريا بحدود مختلفة، وإنما ثمة مفهوم تسلسلي يتعلق صوريا ـ نهائيا بحد أساسيّ ويتعلق بدرجة أقل ببقية المفاهيم. الكينونة هي بادئ ذي بدء بالفعل، إنها مماثلَة التناسبية؛ لكن ألا تقدم أيضا «بالقوة»، مماثلة بالدرجة؟

بتدوين الفصل في شبه هوية المفاهيم الأعمّ القابلة للتعيين أي في مماثلة المفهوم [٥١] ذاته. فلسفة الفصل الأرسطية بأسرها تكمن في هذا التدوين المضاعف الإضافي، إنها قائمة على نفس المصادرة، راسمة الحدود الاعتباطية للحظة السعيدة.

بين الفصول الجنسية والنوعية تنعقد آصرة تواطؤ في التصور. وما ذلك البتة لأن لها نفس الطبيعة: الجنس لا يقبل التعيين إلا من الخارج بواسطة الفرق النوعي، وهوية الجنس بالنسبة إلى الأنواع تتعارض واستحالة أن تشكّل الكينونة مثل هذه الهوية بالنسبة إلى الأجناس ذاتها. لكن تحديدا، طبيعة الفروق النوعية (حقيقة أنها **كائنة**) هي التي تؤسس هذه الاستحالة، مانعة الفروق الجنسية من أن نُحمَل على الكينونة حَملها على جنس مشترك (لو كانت الكينونة جنسا فإن فصولها كانت ستكون مثيلة لفصول نوعية لكن لن يعود بوسعنا أن نقول إنها «كائنة» بما أن الجنس لا يُحمل على فصوله في ذاتها). بهذا المعنى، تواطؤ الأنواع في جنس مشترك يحيل على تشكيك الكينونة في الأجناس المتنوعة: أحدهما يعكس الآخر. وسنرى ذلك بجلاء في اقتضاءات المثل الأعلى للتصنيف: في نفس الوقت تتعيّن الوحدات الكبرى ـ (الأجناس العالية (γένη μεγίστα)) التي سنسميها في نهاية المطاف شُعَبا ـ وفق علاقاتٍ مماثَلة تفترض اختيار خواص يجريها الحُكم في التصور المجرد، وتتعيّن الوحدات الصغرى، الأجناس الصغرى أو الأنواع في إدراك حسيّ مباشر للمشابَهات يفترض اتصالا للحدْس الحسي في التصور العيني. وحتى التطورية الجديدة ستلتقي مجددا بهذين المظهرين مرتبطين بمقولتيْ الكبير والصغير عندما ستميز بين تخلّقات جنينية مبكّرة وتخلّقات صغرى متأخرة، ناضجة، ضِمنوْعية أو نوعية. بيْد أنه وإن كان يمكن للمظهريْن أن يدخلا في صراع تبعا لاعتبار الأجناس

الكبرى أو الأنواع كمفاهيم للطبيعة، فإن الإثنين معا يكوّنان حدود التصور العضوي ومقتضيات ضرورية كذلك للتصنيف: الاتصال المنهجي في الإدراك الحسي للمشابَهات ليس أقل ضرورة من الاستغراق التصنيفي في حكم المماثَلة. لكن من زاوية نظر كما من الأخرى، يظهر الفصل وحسب بصفته مفهوما تفكريا. فعلا، الفصل يتيح المرور من الأنواع المتشابهة المتجاورة إلى هوية جنس يستغرقها وهو يتيح إذن أخذ أو اقتطاع هوياتٍ جنسية في مسرى سلسلة متصلة حسية. في الطرف الآخر، يتيح الفصل المرور من الأجناس المتجانسة إلى [٥٢] علاقات التماثل التي يقيمها بينها في المعقول. بصفته مفهوم تفكُّرٍ، يشهد الفصل على خضوعه التام لكل اقتضاءات التصور الذي يصبح بواسطته تحديدا «تصورا عضويا». في مفهوم التفكر يخضع الفرق الموسِّط والموسَّط فعلا لـهوية المفهوم ولـتقابل المحمولات ولـمماثلة الحكم ولـمشابهة الإدراك الحسي. نعثر هنا من جديد على الخاصية الرباعية حتما للتصور. والمسألة تتعلقِ بما إذا كان الفرق، تحت كل وجوهه التفكرية، لا يفقد في نفس الوقت مفهومه وحقيقته اللذيْن يخصّانه. الفرق لا يتوقف فعلا عن كونه مفهوما تفكريا ولا يعثر مجددا على مفهوم واقعيّ فعليا إلا في حال تأشيره على كوارث: إما انقطاعات اتصال في سلسلة المشابَهات وإما فلول لا تُعبَر بين البنى المتماثلة. إنه لا يتوقف عن كونه تفكريا إلا ليصير كارثيا. ودون ريب لا يمكنه أن يكون أحدهما دون الآخر. لكن بحق، ألا يشهد الفرق ككارثة على قاع متمرد لا يُقهر، يواصل فعله تحت التوازن الظاهري للتصور العضوي؟

* * *

لم يكن ثمة غير قضية أنطولوجية: الكينونة متواطئة. لم يكن ثمة غير أنطولوجيا واحدة هي أنطولوجيا دانس سكوت (Duns Scot)

التي تمنح الكينونة صوتا واحدا. نقول دانس سكوت لأنه عرف كيف يحمل الكائن المتواطئ إلى ذروة اللطافة، مع احتمال أن يدلل على ذلك تجريدا. لكن من بارمنيدس إلى هيدغر نفس الصوت هو الذي يعود في ترديد يشكّل لوحده كامل انبساط المتواطئ. صوت واحد يؤلف صخب الكينونة. لا نحتاج كثير عناء لنفهم أنّ الكينونة إذا كانت مشتركة بإطلاق فإنها ليست لذلك جنسا؛ يكفي أن نعوّض نموذج الحكم بنموذج القضية. نميز في القضية المعتبَرة كوحدة مركّبة: المعنى أو مؤدّى القضية؛ المسمّى (ما يستبين في القضية)؛ المعبِّرات أو المسمِّيات التي هي صيغ عددية، أي عوامل فارقية تميز العناصر المحبوة بمعنى أو بتسمية. ندرك أنه ثمة أسماء أو قضايا ليس لها نفس المعنى مع أنها تشير حصريا إلى نفس الشيء (تبعا لأمثلة شهيرة، نجمة المساء - نجمة الصباح، إسرائيل - يعقوب، سطح - أبيض). التمييز بين هذه المعاني هو بالفعل تمييز واقعيّ (*distinctio realis*) إلا أنه [٥٣] لا شيء عدديّ فيه بأكثر مما فيه من أنطولوجيّ: إنه تمييز شكلانيّ، كيفيّ أو دلائليّ. إن مسألة معرفة ما إذا كانت المقولات مماثلة مباشرة لمثل تلك المعاني أو من المحتمل أكثر أن تكون متفرعة عنها، يجب أن تترك الآن جانبا. المهمّ هو أن نتمكّن من تبيّن كثير من المعاني المتمايزة شكلانيا لكنها تتعلق بالكينونة تعلقها بمسمّى واحد، هو أنطولوجيّا واحد. من الحقيقي أن مثل وجهة النظر هذه لا تكفي بعدُ لمنعنا من اعتبار هذه المعاني على أنها متماثلة ومن اعتبار وحدة الكينونة هذه على أنها مماثَلة. ينبغي أن نضيف أن الكينونة، هذا المسمّى المشترَك، من حيث أنها تعبّر عن ذاتها إنما تقال من ناحيتها **على ذات المعنى الواحد** لكل المسمِّيات والمعبِّرات المتمايزة عدديا. في القضية الأنطولوجية إذًا ليس المسمى فحسب هو الذي يكون أنطولوجيّا هو ذاته بالنسبة إلى معاني متمايزة كيفيا وإنما كذلك المعنى هو الذي

يكون هو ذاته أنطولوجيّا بالنسبة إلى أحوال مفردِنة وبالنسبة إلى مسمّيات أو معبّرات متمايزة عدديا: تلك هي الدورة في القضية الأنطولوجية (العبارة في جملتها).

فعلا، الأساسي في التواطؤ ليس هو أن الكينونة تقال على ذات المعنى الواحد وإنما كونها تقال على ذات المعنى الواحد في كل فروقه المفردِنة أو أحواله الذاتية. الكينونة هي ذاتها بالنسبة إلى كل هذه الأحوال لكن هذه الأحوال ليست هي ذاتها. إنها «متساوية» بالنسبة إلى الأحوال جميعها لكن الأحوال ذاتها ليست متساوية في ما بينها. إنها تقال على معنى واحد لجميع الأحوال لكن الأحوال هي ذاتها ليس لها نفس المعنى. إنه من ماهية الكينونة المتواطئة أن تتعلق بفروق مفردِنة لكن هذه الفروق ليس لها نفس الماهية ولا تبدّل ماهية الكينونة ـ شأن ما يتعلق الأبيض بشِدَد(*) مختلفة لكنه يظل ماهويا نفس الأبيض. ليس ثمة «سبيلان» مثلما تمّ اعتقاد ذلك في قصيد برمنيدس بل «سبيلا» واحدة للكينونة التي تتعلق بكل أحوالها الأكثر تنوعا والأكثر تعددا والأكثر تمايزا. تقال الكينونة على ذات المعنى الواحد لكل ما تقال عنه لكن ما تقال عنه يفرق: إنه يقال على الفرق ذاته.

لا ريب أنه ما يزال ثمة في الكينونة المتواطئة تراتبٌ وتوزيع يخصّان العوامل المفردِنة ومعناها. لكن التوزيع وحتى التراتب لهما

(*) ترجمنا intensité بشِدَّة وذلك لما في هذا اللفظ العربيّ من دلالات لا تقتصر على ما هو فيزيائيّ أو سيكولوجيّ بل هو يقول كذلك التقوية والمتانة والإيثاق أو الإحكام والتأكيد والمضاعفة والإشتداد والكثافة والتجاذب والمدّ والمضاعفة، وكان يمكن ترجمتها كذلك باحتدام. وقد جمعنا شِدَّة على شِدَد إذ يمكن لفعلة أن تُجمع على فِعَلٍ ولا تُجمع على أفعُلٍ، ولم نجمعها على شِدّات تمييزا لها عن شَدّات التي هي جمع شَدَّة وهي الحملة في الحرب وعن شدائد التي هي جمع شديدةٌ أي مصيبة أو أمر جلل. (المترجم).

استعمالان مختلفان تماما ودون توفيق ممكن بينهما؛ كذلك الشأن بالنسبة إلى **لوغوس** و**ناموس** مع أنهما يحيلان هما ذاتهما إلى مشكلاتِ توزيع. علينا أن نميز بدءا توزيعا يفترض قسمة للموزَّع: [٥٤] يتعلق الأمر بتقسيم الموزَّع بما هو كذلك. ههنا تكون قواعد المماثلة في الحكم فعالة جدا. فالحس المشترك أو السداد من حيث هما خاصيتا الحكم هما مصوَّران إذًا بصفتهما مبادئ قسمة، ويعلنان هما ذاتهما أنهما **الأعدل قسمة**. مثل هذا النمط من التوزيع يعمل بواسطة تعيينات ثابتة وتناسبية، شبيهة بـ «ملكيات» أو أقاليم محدودة في التصور. ربما قد كان للمسألة الزراعية أهمية كبرى في هذا التنظيم للحكم بصفته ملَكة تمييز الحصص («من جهة ومن جهة أخرى»). حتى بين الآلهة، لكلٍّ ميدانه ومقولته وصفاته، وجميعهم يوزعون على البشر حدودا وحظوظا مطابقة للقدَر. آخَر بالتمام هو التوزيع الذي ينبغي أن نسميه توزيعا مترحّلا، **ناموسا** مترحلا لا ملكية له، لا أرض مسوّرَة له ولا حدود. ههنا لم يعد ثمة قسمة لموزَّع وإنما بالأحرى تقسيم للذين يتوزعون في فضاء مفتوح غير محدود، على الأقل في فضاء دون حدود مضبوطة[1]. لا شيء يعود

---

(١) راجع E. LAROCHE, *Histoire de la racine nem- en grec ancien* (Klincksieck, 1949). يبيّن أ. لروش أن فكرة التوزيع في **الناموس - الرعي** (νόμος – νέμω) ليست في علاقة بسيطة بفكرة القسمة (جزّأ (τέμνω)، قسّم (δαίω، إنقسامية (διαιρέω). إن المعنى الرّعوي لـ**أرعى** لا يؤدي إلا لاحقا إلى قسمة الأرض. فالمجتمع الهوميري لا يعرف أراض مسوَّرة ولا ملكية للمراعي: إن الأمر لا يتعلق بتوزيع الأراضي على الماشية وإنما على العكس من ذلك بتوزيع المواشي ذاتها وتقسيمها هنا وهناك في فضاء لامحدود، في غابات أو سفوح جبال. يشير **الناموس** أوّلا إلى الاستيلاء على حيّز لكن دون حدود مضبوطة (مثال ذلك، الفِناء حول مدينة). ومن هنا أيضا مبحث «المترحّل».

أو ينتمي إلى أيّ كان، لكن كل الأشخاص موزعون هنا وهناك بحيث أنهم يغطون أكبر فضاء ممكن. حتى عندما يتعلق الأمر بشؤون الحياة، قد نقول فضاء لعب، قاعدة لعب مقابل الفضاء كما مقابل **النواميس** الحضرية. مَلء فضاء والتوزع فيه أمر مختلف جدا عن اقتسام الفضاء. إنه توزيع تيه وحتى توزيع «هذيان» حيث تنبسط الأشياء على كامل نطاق كينونة متواطئة وغير مقسَّمة. ليست الكينونة هي التي تنقسم تبعا لمتطلبات التصور بل هي كل الأشياء تتوزع داخل الكينونة في تواطؤ مجرّدِ الحضور (الواحد ـ الكل). مثل هذا التوزّع شيطانيّ أكثر مما هو ألوهيّ؛ ذلك أن خاصية الشياطين هي أن تعمل في المسافات الفاصلة بين حقول عمل الآلهة، مثل أن تقفز من فوق الحواجز أو الأسوار خالطة بين الملكيات. يصرخ خوْرس أوديب: «أيّ شيطان قفز بأقوى من قفْز أطول قفزة؟» يشهد القفز هنا عن الاضطرابات المقلقة التي تُدخلها التوزيعات المترحلة في البنى [٥٥] المقيمة للتصور. وينبغي أن نقول نفس الشيء عن التراتبية. ثمة تراتبية تقيس الكائنات تبعا لحدودها وتبعا لدرجة قربها أو بعدها بالنسبة إلى مبدإ ما. لكن ثمة أيضا تراتبية تنظر إلى الأشياء والكائنات من زاوية الاقتدار: لا يتعلق الأمر بدرجات اقتدار مدقَّقة بإطلاق، وإنما فحسب بمعرفة ما إذا كان كائن «يقفز» عند الاقتضاء، أي أنه يتجاوز حدوده، ذاهبا إلى أقصى ما يستطيع أيّا كانت درجة تلك الاستطاعة. سيقال إن «إلى الأقصى» ما تزال تعرّف حدّا. لكن الحد (**الحرف** (περάς)) لم يعد يشير هنا إلى ما يُبقي الشيء تحت إمرة قانون ولا إلى ما ينهي الشيء أو يفصله وإنما على العكس من ذلك إلى ما انطلاقا منه هو ينبسط ويبسط كامل اقتداره؛ يكفّ الشطط عن كونه مذموما وحسب، **ويصبح الأصغر مساويا للأكبر** بمجرد عدم فصله عن وُسْعه. هذا العيار المزمِّل هو ذاته

بالنسبة إلى كل الأشياء، هو ذاته أيضا بالنسبة إلى الجوهر والكيف والكم، إلخ، إذ أنه يشكّل حدّا أقصى واحدا حيث التنوع الموسَّع لكل الدرجات يلامس المساواة التي تزمّله. هذا العيار الأنطولوجي هو أقرب إلى شطط الأشياء منه إلى العيار الأول؛ هذا التراتب الأنطولوجي هو أقربِ إلى شطط وفوضى الكائنات منه إلى التراتب الأول. إنه وحش كل الشياطين. يمكن إذًا لكلمات «الكل متساوٍ» أن تدوّي، لكن بصفتها كلمات جذلى، شرط أن تقال عما هو غير متساوٍ في هذه الكينونة الثابتة المتواطئة: الكينونة الثابتة حاضرة مباشرة في كل الأشياء دون وسيط ولا توسُّطٍ مع أن الأشياء تقوم بطريقة غير متساوية في هذه الكينونة المساوية لذاتها. لكن الأشياء جميعها هي في قرب مطلق هناك إلى حيث يحملها الشطط، ولا واحد منها، كبيرا أو صغيرا وأدنى أو أعلى، لا يشارك قليلا أو كثيرا في الكينونة ولا يتلقاها عن طريق المماثلة. إن تواطؤ الكينونة يعني إذن تساويها كذلك. إن الكينونة المتواطئة هي في نفس الوقت توزيع مترحّل وفوضى ظافرة.

أليس بإمكاننا مع ذلك أن نتصور توافقا بين المماثلة والتواطؤ؟ ذلك أنه إذا كانت الكينونة في حد ذاتها متواطئة من حيث هي كينونة، أليست «مماثِلة» مذ نتناولها مع أحوالها الذاتية أو عواملها المفردِنة (ما كنّا أسميناه آنفا المعبِّرات والمسمِّيات)؟ إذا كانت مساوية لذاتها في ذاتها أليست غير متساوية في الجهات القائمة فيها؟ إذا كانت تدل على كيان مشترك أليس ذلك بالنسبة إلى موجودات ليس لها فعليا ما هو «مشترك» بينها؟ إذا كان لها وضع تواطؤ ميتافيزيقيّ أليس لها وضع مماثلة فيزيائية؟ وإذا كانت المماثَلة تعرف شبه مفهوم موحَّد ألا يعرف التواطؤ شبه حكم مماثلة [٥٦]، حتى وإن لم يكن ذلك إلا من أجل إلحاق الكينونة بتلك الموجودات

المفرَدة[1]؟ لكن مثل هذه الأسئلة توشك أن تشوّه الأطروحتين اللتين تحاول أن تقرّب بينهما. ذلك أن الأساسي في المماثلة يستند مثلما رأينا ذلك إلى نوع من الاشتراك بين فصول جنسية ونوعية (رغم اختلافهما بالطبيعة): لا يمكن أن توضع الكينونة كجنس مشترك دون أن تقوّض العلة التي لأجلها وضعناها على ذلك النحو أي دون تقويض إمكان أن **تكون** بالنسبة إلى الفصول النوعية... لن نتعجب إذًا من أن يحدث كل شيء من وجهة نظر المماثلة في التوسط وفي العمومية - هوية المفهوم بعامة ومماثلة المفاهيم الأعمّ - داخل الجهات الوسطى للجنس والنوع. لا مفرّ مذّاك من سقوط المماثلة في صعوبة لا مخرج منها: عليها في نفس الآن أن تُلحِق بشكل أساسيّ الكينونة بالموجودات المفرَدة لكنها لا تستطيع أن تقول ما الذي يشكّل فرديتها. ذلك أنها وهي لا تحتفظ في الخاص إلا بما هو مطابق للعامّ (الصورة والمادة) فإنها تبحث عن مبدإ الفردنة في هذا العنصر أو ذاك من عناصر أفراد تامّي التكوين. وعلى العكس من ذلك عندما نقول إن الكينونة المتواطئة تتعلق أساسيا ومباشرة بعوامل مفردِنة فإننا بالتأكيد لا نعني بهذه الأخيرة أفرادا مكوَّنين في التجربة وإنما ما يعمل في هذه العوامل بصفته مبدأ ترنسندنتاليا، بصفته مبدأ تشكيليا، فوضويا ومترحّلا، معاصرا لسيرورة الفردنة والذي هو ليس أقل قدرة على إذابة وتقويض الأفراد منه على تكوينهم بشكل مؤقت: جهات ذاتية للكينونة تمرّ من «فرد» إلى آخر، تتنقل وتتواصل تحت الصور والمواد. المفردِن ليس هو مجرد

---

(١) يثير إتيان جلسون (Etienne Gilson) كل هذه الأسئلة في كتابه عن جان دان سكوت (*Jean Duns Scot, Vrin, 1952*)، ص‌ص٨٧ - ٨٨، ١١٤، ٢٣٦ - ٢٣٧، ٦٢٩. إنه يؤكد على العلاقة بين المماثلة والحكم وبالأخص حكم الوجود (ص ١٠).

الفردي. في هذه الأحوال لا يكفي القول إن الفردَنة تختلف بالطبيعة عن التنويع. ولا يكفي حتى أن نقول ذلك على طريقة دانس سكوت الذي لم يكن يكتفي مع ذلك بتحليل عناصر فرد مكوَّن لكنه كان يرتفع حتى إدراك فردَنة بصفتها «أقصى فعلية للصورة». يجب أن نبيّن ليس فحسب كيف أن الفرق المفردِن يختلف بالطبيعة عن الفصل النوعي، لكن بدءا وخاصة كيف تسبق الفردنة من جهة الحق الصورة والمادة، النوع والأجزاء وكل عنصر آخر من الفرد المكوَّن. إن تواطؤ الكينونة من حيث أنه يتعلق مباشرة بالفرق يتطلب أن نبيّن [٥٧] كيف أن الفرق المفردِن يسبق في الكينونة الفصول الجنسية والنوعية وحتى الفردية ـ كيف أن مجالا مسبقا للفردنة في الكينونة يشرط في آن تنويع الصور وتعيين الأجزاء وتغيّراتها الفردية. إذا لم تكن الفردنة تتمّ لا عن طريق الصورة ولا عن طريق المادة، لا كيفيا ولا تعميميا، فلأنها مفترَضة سلفا من قِبَل الصور والمواد والأجزاء الممدَّدة (وليس لأنها تختلف بالطبيعة وحسب).

إذًا في مماثلة الكينونة، الفصول الجنسية والفصول النوعية لا يقع توسيطها البتة بالنسبة إلى فروق فردية، بنفس الشكل الذي تقال به ـ في التواطؤ دون توسيط ـ الكينونة المتواطئة على الفروق المفردِنة أو يقال بها الكلي على الأكثر فردية بمعزل عن كل توسيط. إذا كان من الحق أن المماثلة تنفي أن تكون الكينونة جنسا مشتركا لأن الفصول (النوعية) «كائنة»، فإن الكينونة المتواطئة هي بالمقابل مشتركة من حيث أن الفروق (المفردِنة) «ليست كائنة» وليس لها أن تكون. سنرى ولا ريب أنها ليست كائنة بمعنى مخصوص جدا: إذا لم تكن كائنة فلأنها تتعلق في الكينونة المتواطئة بليْسٍ دون سلب. لكن يبدو سلفا في التواطؤ أنْ ليست الفصول هي الكائنة والتي لها أن تكون. إنها الكينونة هي فصل بالمعنى الذي تقال به على الفصل. ولسنا نحن هم

المتواطئون في كينونة ليست متواطئة؛ إننا نحن، إنها فرديتنا هي التي تظل مشكِّكة في كينونة وبالنسبة إلى كينونة متواطئة.

يحدد تاريخ الفلسفة ثلاث لحظات أساسية في بلورة تواطؤ الكينونة. اللحظة الأولى يمثلها دانس سكوت. في **كتاب أوكسفورد** (*Opus Oxoniense*)، أكبر كتاب للأنطولوجيا المحض، وقع التفكير بالكينونة بصفتها متواطئة، لكن الكينونة المتواطئة وقع التفكير بها بصفتها محايدة، غير مكترثة باللامتناهي وبالمتناهي، بالفردي وبالكلي، بالمخلوق وباللامخلوق. يستحق سْكوت إذن لقب «العلّامة الحاذق» لأن رؤيته تستبين الكينونة في ما دون تقاطع الكلي والفردي. لتحييد قوى المماثَلة في الحكم، نراه يسبق ويحيّد أولا الكينونة في مفهوم مجرد. لذلك هو **فكّر** بالكينونة المتواطئة فحسب. ونحن نرى العدوّ الذي يَجهد للإفلات منه طبْقا لمقتضيات المسيحية: وحدة الوجود التي قد يسقط فيها لو لم تكن الكينونة المشتركة حيادية. ومع ذلك فقد عرف كيف يعرّف ضربين من التمييز يُنيطان بالفرق تلك الكينونة الحيادية اللامفروقة. إن **التمييز الصوري** [٥٨] هو بالفعل تمييز واقعيّ بما أنه مؤسَّس في الكائن أو في الشيء لكنه ليس تمييزا عدديا ضرورة لأنه يقوم بين ماهيات أو معانٍ، بين «علل صورية» يمكنها أن تترك وحدة الذات التي نحملها عليها قائمة. وهكذا يتواصل تواطؤ الكينونة (بالنسبة إلى الله وبالنسبة إلى المخلوقات) ليس في تواطؤ «الصفات» وحسب، لكن بالتزام لا تناهيه، يمكن لله أن يمتلك تلك الصفات المتواطئة المتمايزة صوريا دون أن يخسر شيئا من وحدته. الضرب الآخر من التمييز، **التمييز المقيِّد**، يقوم بين الكينونة أو الصفات من ناحية وبين التغيّرات التكثيفية التي هي قادرة عليها من ناحية أخرى. هذه التغيرات، مثل درجات اللون الأبيض هي جهات مفردِنة يشكّل اللامتناهي

والمتناهي بالتحديد شِدّتيها المفردَتين. إذًا، من زاوية حياديتها الخاصة، لا تفترض الكينونة المتواطئة فقط أشكالا كيفية أو صفات متمايزة هي ذاتها متواطئة، لكنها تلحق ذاتها وتلحق تلك الصفات بعوامل تكثيفية أو بدرجات مفردِنة تغيّر صيغتها دون أن تبدّل ماهيتها من حيث هي كينونة. إذا كان من الحقيقي أن التمييز بعامة يُلحق الكينونة بالفرق فإن التمييز الصوري والتمييز المقيَّد هما الضربان اللذان تحتهما تناط الكينونة بالفرق في ذاته وبذاته.

مع اللحظة الثانية يُحدث سبينوزا تقدما هائلا. عوض أن يفكر بالكينونة المتواطئة بصفتها محايدة أو سيانية فإنه يجعل منها موضوع تأكيد محض. إن الكينونة المتواطئة تتطابق والجوهر الوحيد، الكلي واللانهائي: لقد وُضعت بصفتها **إلها أو طبيعة**. والصراع الذي خاضه سبينوزا ضد ديكارت ليس دون علاقة بالذي كان خاضه دانس سكوت ضد توما الأكويني. فضد النظرية الديكارتية للجواهر المشبَعة كليا بالمماثلة وضد التصور الديكارتي للتمييزات، التصور الذي يخلط بدقة بين الأنطولوجي والصوري والعددي (الماهية، الكيف والكم) ـ ينظم سبينوزا توزيعا مدهشا للجوهر، للصفات وللأحوال. فمنذ الصفحات الأولى لكتاب **الإتيقا** يبرز سبينوزا أن التمييزات الواقعية ليست عددية البتة ولكنها صورية وحسب أي أنها كيفية أو ماهوية (الصفات الأساسية للجوهر الواحد)؛ ويبرز عكسيا أن التمييزات العددية ليست واقعية قَطّ ولكنها مقيَّدة وحسب (أحوال ذاتية للجوهر الواحد ولصفاته). تتصرف الصفات واقعيا بصفتها معان مختلفة كيفيا وتتعلق بالجوهر تعلقها بذات المسمى الواحد؛ وهذا [٥٩] الجوهر يتصرف من ناحيته بصفته معنى هو أنطولوجيّا واحد بالنسبة إلى الأحوال التي تعبّر عنه والتي هي فيه بمثابة العوامل المفردِنة أو الدرجات الذاتية المكثَّفة. ينتج عن ذلك تعيين للحال

بصفتها درجة اقتدار، و«التزاما» واحدا للحال يتمثل في بسط كامل اقتدارها أو كيانها في الحدّ ذاته. الصفات مشتركة إذًا بالتمام بين الجوهر والأحوال مع أن الجوهر والأحوال ليس لهما نفس الماهية، الكينونة ذاتها تقال بذات المعنى الواحد على الجوهر والأحوال مع أن الأحوال والجوهر ليس لهما نفس المعنى أو ليس لهما هذه الكينونة بنفس الكيفية (في هذا وفي تلك (*in se et in alio*)). لقد وقع نفي كل تراتب وكل رفعة مع أن الجوهر هو كذلك مخصوص بكل الصفات طبقا لماهيتها، ومعبَّر عنه كذلك بكل الأحوال طبقا لدرجة اقتدارها. إنه مع سبينوزا تكفّ الكينونة المتواطئة عن أن تكون محيَّدة وتصبح تعبيرية، تصبح قضية حقيقية تعبيرية موجِبة.

مع ذلك ما يزال ثمة فرق بين الجوهر والأحوال: يبدو الجوهر السبينوزي مستقلا عن الأحوال والأحوال تابعة للجوهر لكن كأنها تابعة لشيء آخر. قد يتوجّب أن يقال الجوهر ذاته على الأحوال وعلى الأحوال فحسب. مثل هذا الشرط لا يمكن تنفيذه إلا لقاء قلب قاطع أعمّ، تقال الكينونة تبعا له على الصيرورة مقابل الهوية، عن المختلف مقابل الواحد، عن الكثرة، إلخ. أن لا تكون الهوية هي الأولى، أن توجد بصفتها مبدأ لكن بصفتها مبدأ ثان، بصفتها **مبدأ صائرا**؛ أن تدور حول **المغاير**، تلك هي طبيعة ثورة كوبرنيقية تفتح للفرق مفهومه الخاص عوض الاحتفاظ به تحت سيطرة مفهوم بعامة موضوعا سلفا بصفته متماهيا. مع العوْد الأبدي لم يكن نيتشه يريد أن يقول شيئا آخر. العوْد الأبدي لا يمكن أن يعني عودة المتماهي بما أنه يفترض على العكس من ذلك عالَما (عالم إرادة الاقتدار) **أُلغيَت وحُلّت** فيه كل الهويات السابقة. العوْد هو الكينونة **لكنها كينونة الصيرورة** وحسب. العوْد الأبدي لا يعيد «الهو هو» لكن **العوْد يشكّل الهو هو** الوحيدِ لما يصير. العوْد هو الصيرورة -

المتماهية للصيرورة ذاتها. العوْد هو إذًا الهوية الوحيدة لكنها الهوية بصفتها قوة ثانية، هوية الفرق، المتماهي الذي يقال على المغاير ويدور حول المغاير. هذه الهوية التي أنتجها الفرق وقع تعيينها بصفتها «معاوَدة». وكذلك أيضا فإن المعاودة في [٦٠] العود الأبدي تتمثل في التفكير بالهو هو انطلاقا من المغاير. لكن هذا التفكير لم يعد أبدا تصورا نظريا: إنه يُجري عمليا انتقاءً للفروق تبعا لقدرتها على الإنتاج أي على العوْد أو على تحمل امتحان العوْد الأبدي. تبدو الخاصية الانتقائية للعود الأبدي بوضوح في فكرة نيتشه: ما يعود ليس هو الكل، الهو هو أو المتماهي السابق بعامة. ولا هو فضلا عن ذلك الصغير أو الكبير بصفتهما جزأين من الكل ولا بصفتهما عنصريْ الهو هو. وحدها تعود الأشكال القصوى ـ تلك التي تنبسط سواء كانت صغرى أو كبرى، داخل الحد وتذهب حدّ منتهى القدرة، متغيرة ومنتقلة بعضها داخل البعض الآخر. وحده يعود ما هو قُصوَويّ، مُشِطّ، ما ينتقل إلى الآخر ويصبح مطابقا. لذلك يقال العود الأبدي فحسب على العالم المسرحي لانقلابات عين إرادة الاقتدار وأقنعتها وعلى الشِّدَد المحض لهذه الإرادة، بصفتها عوامل متحركة مفردِنة لم تعد تسمح بأن تُحبَس داخل الحدود المصطنعة لهذا الفرد أو ذاك ولهذا الأنا أو ذاك. العود الأبدي، العوْد، يعبّر عن الكينونة المشتركة لكل انقلابات العين، عن المقياس والكينونة المشتركة لكل ما هو قصوويّ، عن كل درجات الاقتدار من حيث هي متحققة. إنه الكينونة ـ المتساوية لكل ما هو غير متساوٍ والذي عرف كيف يحقق بالتمام عدم تساويه. كل ما هو قصوويّ وهو يصير الهو هو يتواصل في كينونة متساوية ومشتركة تعيّن عوْده. لذلك وقع تعريف الإنسان الأرقى بالشكل الأرقى لكل ما هو «كائن». وينبغي أن نخمّن ما يسميه نيتشه نبيلا:

إنه يستعير لغة فيزيائيّ الطاقة ويسمي نبيلا الطاقة القادرة على التغيّر. فعندما يقول نيتشه إن الشطط هو الإشكال الحق لكل هرقليطيّ أو أن التراتبية هي إشكال العقول الحرة فإنه يريد أن يقول ذات الشيء الواحد: إنه في الشطط يجد كل واحد الكينونة التي تجعله يعود وكذلك تلك الفوضوية الظافرة، تلك التراتبية المقلوبة التي تبدأ بإلحاق المتماهي بالمختلف من أجل تأمين انتقاء الفرق[1]. تحت هذه الوجوه جميعا، العوْد الأبدي هو تواطؤ الكينونة والتحقق الفعلي لهذا التواطؤ. في العود الأبدي، الكينونة المتواطئة ليست متفكَّرة وحتى مؤكَّدة فحسب بل هي متحققة فعليا. فالكينونة [٦١] تقال على ذات المعنى الواحد لكن هذا المعنى هو معنى العوْد الأبدي بصفته عوْدا أو معاودة لما يقال عليه. العجلة في العود الأبدي هي في نفس الوقت إنتاج للمعاودة انطلاقا من الفرق وانتقاء للفرق انطلاقا من المعاودة.

* * *

بدا لنا أن امتحان الصغير والكبير يزيّف الانتقاء لأنه قد كان تخلى عن مفهوم خاص بالفرق لصالح متطلبات هوية المفهوم بعامة. إنه قد كان حدد فقط الحدود التي كان أصبح التعيين بينها فرقا بارتسامه في المفهوم المطابق أو في المفاهيم المماثلة (الأدنى والأقصى). لذلك فإن الانتقاء الذي يتمثل في «إحداث الفرق» بدا لنا

---

(١) راجع نيتشه: «هذه الكلمة الخطيرة، الشطط، هي حجر الزاوية عند كل هرقليطيّ» (La philosophie à l'époque de la tragédie grecque, in *La naissance de la philosophie, trad. Bianquis, N.R.F., p. 66*). وحول إشكال التراتبية، «مشكلتنا نحن العقول الحرة»، إنساني، إنساني جدا، التمهيد، § ٦ ـ ٧. ـ الفوق ـ إنسانيّ بصفته «شكلا أرقى لكل ما هو كائن»: *Ecce Homo (Ainsi parlait Zarathoustra, §6).*

أن له معنى آخر: تمكين الصور القصوى من الإظّهار والانبساط في مجرد حضور **كائن** متواطئ - بدلا من قيس وتوزيع الأشكال المتوسطة تبعا لمتطلبات التصور العضوي. لكن هل بإمكاننا القول إننا استنفدنا كل موارد **الكبير والصغير** طالما أنهما ينطبقان على الفرق؟ ألن نعثر عليهما مجددا بصفتهما بديلا يخص الأشكال القصوى ذاتها؟ ذلك أن الأقصى يبدو أنه يتحدد باللامتناهي في الصغير أو في الكبير. اللامتناهي، بهذا المعنى يعني حتى تماهي الصغير والكبير، تماهي الأضداد. عندما يجد التصور في ذاته اللامتناهي فإنه يظهر بصفته تصورا **انتشائيا** ولم يعد يظهر بصفته تصورا **عضويا**: إنه يكتشف في ذاته الصخب والحيرة والشغف تحت الهدوء الظاهري أو تحت حدود المنتظم. إنه يعثر من جديد على الوحش. حينئذ لم يعد الأمر متعلقا بلحظة سعيدة قد تُعيّن مدخل ومخرج التعيين في المفهوم بعامة، الأدنى والأقصى النسبيين، **النقطة الأقرب والنقطة الأبعد**. يجب على العكس من ذلك وجود عين حسيرة وبصرا حديدا ليضطلع المفهوم بكل اللحظات: المفهوم هو الآن الكل، سواء نشر بركته على كل الأجزاء أو انعكس فيه شقاق وشقاء الأجزاء ليحصلا على ضرب من الغفران. إذًا، المفهوم يتبع التعيين ويقترن به من الأول إلى الآخِر في كل تغيراته ويصوره بصفته محض فرق بإخضاعه إلى **أساس** لم يعد مهمّا بالنسبة إليه أن نعرف ما إذا كنا نوجد أمام أقصى أو أدنى نسبيين، أمام كبير أو صغير لا ولا أمام بداية أو نهاية بما أن الإثنين يتطابقان في [٦٢] الأساس بصفتهما نفس اللحظة الواحدة «التامة» التي هي كذلك لحظة تلاشي وحدوث الفرق، لحظة الاختفاء والإظّهار.

سنلاحظ في هذا الاتجاه إلى أيّ حدّ يعلّق هيغل كما ليبنيتز أهمية على الحركة اللانهائية للتلاشي بما هو كذلك، أي على اللحظة التي

يتلاشى فيها الفرق والتي هي كذلك اللحظة التي يحدث فيها. إنه مفهوم الحدّ ذاته هو الذي تتغير دلالته تماما: إنه لم يعد يشير إلى حروف التصور المتناهي وإنما على العكس من ذلك إلى القوام حيث لا يتوقف التعيين المتناهي عن الاختفاء والظهور، عن التخفي والانبساط في التصور الإنتشائي. إنه لم يعد يشير إلى تحديد شكل وإنما إلى **التساتل** باتجاه أساس معيّن؛ لم يعد يشير إلى تمييز الأشكال بل إلى تضايف المؤسَّس والأساس؛ إنه لم يعد يشير إلى توقف الاقتدار بل إلى الوسط الذي يكون فيه الاقتدار منجَزا ومؤسَّسا. إن حساب التفاضل هو بالفعل كما الديالكطيقا مسألة «قوة» واقتدار الحدّ. إذا عاملنا حروف التصور المتناهي بصفتها تعيينين رياضيين مجردين قد يكونان تعييني **الصغير** و**الكبير** فإنّا نلاحظ كذلك أنه سيان بالنسبة إلى ليبنيتز (كما بالنسبة إلى هيغل) معرفة ما إذا كان المتعيّن كبيرا أو صغيرا، هو الأكبر أو الأصغر؛ إن تأمل اللامتناهي يجعل المتعيّن مستقلا عن هذه المسألة بإخضاعه لعنصر معماريّ يكتشف في كل الحالات الأكمل أو الأفضل تأسيسا[1]. إنه بهذا المعنى ينبغي أن يقال عن التصور الإنتشائي إنه

(١) في السيانية إزاء الكبير أو الصغير، راجع Leibniz, *Tentamen anagogicum* (*G., Ph.Schr., t.VII*). ـ سنلاحظ أنه بالنسبة إلى ليبنيتز كما بالنسبة إلى هيغل، يتأبّى التصور عن أن يُختَزل في بنية رياضية: ثمة في حساب التفاضل وفي الاتصالية عنصرا معماريا وليس رياضيا أو فوزرياضيّ. عكسيا، يبدو أن هيغل يتعرف في حساب التفاضل على حضورِ لانهائيّ حقيقيّ هو لانهائيُّ «العلاقة»؛ ما يعيبه هيغل على الحساب هو فقط التعبير عن هذا اللانهائي الحقيقي في الشكل الرياضي للـ«سلسلة» التي هي لا نهائيّ زائف. راجع Hegel, *Logique* (trad. S.Jankélévitch, Aubier), t.I, pp. 264 sq. ـ نعرف أن التأويل الحديث يعرض حساب التفاضل في صيغة التصور المتناهي؛ نحلل وجهة النظر هذه في الفصل الخامس.

يُحدث الفرق بما أنه ينتقيه بإدخال هذا اللانهائي الذي يحيله إلى الأساس (سواء كان أساسا من خلال الخير الذي يعمل بصفته مبدأ اختيار ولعب أو كان مبدأ من خلال السالبية التي تعمل بصفتها ألما وعملا). وإذا عاملنا حروف التصور المتناهي، أي الصغير والكبير ذاتهما في الخاصة أو في المضمون العينيين اللذين تمنحهما لهما الأجناس والأنواع، هنا أيضا، إدخال [٦٣] اللانهائي في التصور يجعل المتعيّن مستقلا عن الجنس بصفته قابلا للتعيين وعن النوع بصفته تعيينا، وذلك بحبس الكلية الحق التي تفلت من الجنس كما الفرادة الصدوق التي تفلت من النوع في حدّ أوسط. باختصار، التصور الإنتشائيّ مبدؤه الأساس ومجاله اللانهائي - على العكس من التصور العضويّ الذي كان احتفظ بالشكل كمبدإ وبالمتناهي كمجال. إنه اللانهائي هو الذي يجعل التعيين قابلا للتعقل وللإصطفاء: إذًا لم يعد الفرق يظهر بصفته التصور العضوي للتعيين وإنما بصفته تصوره الإنتشائيّ.

عوض أن يحرّك التصور الإنتشائي أحكاما حول الأشياء، فإنه يجعل من الأشياء ذاتها نفس القدر من التعابير والقضايا: قضايا تحليلية أو تركيبية متناهية. لكن لِمَ ثمة إمّية في الإنتشائيّ بينما النقطتان، الكبير والصغير، الأقصى والأدنى قد أصبحتا غير مفروقتين أو متماهيتين في اللانهائي وأصبح الفرق مستقلا عنهما تماما في الأساس؟ ذلك أن اللانهائي ليس هو المكان الذي ضاع فيه التعيين المتناهي (قد يكون ذلك إسقاطا لتصور خاطئ للحد في اللانهائي). التصورالإنتشائيّ لا يمكنه أن يكتشف في ذاته اللانهائي إلا بتمكينه التعيين المتناهي من الاستمرار بل أكثر من ذلك بقوله لانهائيّ هذا التعيين المتناهي ذاته، بتصويره لا بصفته قد تلاشى وزال وإنما بصفته بصدد التلاشي والزوال، وإذًا بصفته كذلك يتولّد

في اللانهائي. هذا التصور كائن على نحو يجعل اللامتناهي والمتناهي لهما فيه نفس «الحيرة» التي تسمح تدقيقا بتصوير الواحد في الآخر. لكن عندما يقال اللانهائي على المتناهي ذاته في ظل شروط الالتزام بالتصور فإن له كيفيتين يقال بهما: إما بصفته لا متناهيا في الصغر وإما بصفته لا متناهيا في الكبر. هاتان الكيفيتان، هذان «الفرقان» ليسا متناظرين البتة. هكذا لم تعد الثنائية تدخل من جديد في التصور الإنتشائيّ في شكل تكاملٍ أو انعكاسٍ لحظتين متناهيتين قابلتين لِلتعيين (مثلما كان الحال بالنسبة إلى الفصل النوعي والفصل الجنسي) لكن في صيغة إمية بين سيرورتين متناهيتين قابلتين للتعيين - في صيغة إمية بين ليبنيتز وهيغل. إذا كان من الصواب أن الصغير والكبير يتماهيان في اللانهائي فإن اللامتناهي في الصغر واللامتناهي في الكبر ينفصلان مجددا وبشكل أكثر صلابة شرط أن يقال اللامتناهي على المتناهي. ليبنيتز وهيغل، يفلت كل منهما على حدة من إمية **الكبير والصغير** لكنهما يسقطان معا من جديد في إمية اللامتناهي [٦٤] في الصغر واللامتناهي في الكبر. لذلك ينفتح التصور الإنتشائيّ على ثنائية تضاعف حيرته بل هي علتها الحقيقية وتقسّمها إلى صنفين.

يظهر أن «التناقض» لا يمثل إشكالا وفق هيغل. إن له وظيفة مغايرة تماما: التناقض يلتغي وبالتغائه يلغي الفرق بعزوه إلى أساس. الفرق هو الإشكال الوحيد. ما يعيبه هيغل على سابقيه هو بقاؤهم عند أقصًى نسبيّ تماما دون التوصل إلى الأقصى المطلق للفرق أي إلى التناقض، إلى لانهائي (بصفته لامتناهيا في الكبر) التناقض. إنهم لم يتجرؤوا على الذهاب حتى النهاية: «الفرق بعامة هو مسبقا تناقض في ذاته... إنه فقط عندما يكون المتنوع، متعدد الأشكال **مدفوعا إلى رأس** التناقض فإنه يتيقظ وينتعش، والأشياء التي تشكل

جزءا من هذا التنوع، تتلقى السالبية التي هي النبض المحايث للحركة المستقلة، التلقائية والحية... عندما ندفع بالفرق بين الوقائع إلى مدى أقصى فإنّا نرى التنوع يصبح تقابلا وبالتالي تناقضا بحيث أن جملة كل الوقائع تصبح بدورها تناقضا مطلقا في ذاته»[1]. هيغل مثله مثل أرسطو يعيّن الفرق بتقابل الأضداد أو المتضادات. لكن التقابل يظل مجردا ما لم يذهب حتى اللانهائي واللانهائي يظل مجردا في كل مرة نضعه فيها خارج التقابلات المتناهية: دخول اللانهائي ههنا ينجرّ عنه تماهي الأضداد أو يجعل من ضديد **الآخر** ضديدا لذاته. من الحقيقي أن التعارض يمثّل في اللانهائي حركة الداخلانية فحسب؛ وهذه الأخيرة تسمح للسيانية بالإستمرار بما أن كل تعيين من حيث أنه يتضمن الآخر، هو مستقل عن الآخر استقلاله عن علاقة بالخارج. يلزم كذلك أن يطرد كل مضاد آخَره ويطرد بالتالي ذاته ويصبح الآخَر الذي هو يطرده. ذلك هو التناقض بصفته حركة البرانية أو الموضَعة الفعلية، مشكّلا النبض الحقيقي للانهائي. ففيه يقع إذًا تجاوز مجرد تماهي الأضداد بصفته تماهي الإيجابي والسلبي. إذ أنه ليس بنفس الكيفية يكون السلبي والإيجابي هما **الهو هو**؛ الآن، السلبي هو في نفس الآن صيرورة الإيجابي عندما يكون الإيجابي مسلوبا، وهو عودة الإيجابي عندما يسلب ذاته أو يقصيها. لا شك أن كل واحد من الأضداد [٦٥] المتعينة، بصفته إيجابيا وسلبيا قد كان مسبقا هو التناقض، «لكن الإيجابي ليس هو هذا التناقض إلا في ذاته بينما السلب هو التناقض الموضوع». إنه

---

(١) Hegel, *Logique, t. II, pp. 57, 70 et 71.*، راجع كذلك *Encyclopédie, §116-122.* ـ حول هذا الانتقال من الفرق إلى التقابل، وإلى التناقض، راجع تعليقات *Jean Hyppolite, Logique et existence* (Presses Universitaires de France, 1953)، صص ١٤٦ ـ ١٥٧.

في التناقض الموضوع يجد الفرق مفهومه الخاص، ويكون متعينا بصفته سالبية، ويصبح محضا، باطنيا، جوهريا، كيفيا، تركيبيا، منتجا ولا يسمح ببقاء السيانية. الاضطلاع بالتناقض ورفعه هو الاختبار الانتقائي الذي «يحدث» الفرق (بين الواقعيّ حقيقة والظاهرة العابرة أو العرضية). هكذا يكون الفرق مدفوعا إلى الحد الأقصى أي إلى الأساس الذي هو عودته أو تجدد حدوثه بقدر ما هو انعدامه.

هذا اللانهائي الهيغلي، مع أنه يقال على التقابل أو التعيين المتناهيين فإنه يظل لامتناهي كبر الثيولوجيا، لامتناهي كبر **أعظم كائن يمكن التفكير فيه...** (*l'Ens quo nihil majus...*) بل علينا حتى أن نعتبر أن طبيعة التناقض الواقعي من حيث أنها تميز شيئا ما عن **كل ما ليس هو**، قد صيغت لأول مرة من طرف كانط الذي يجعلها تابعة تحت اسم «التعيين التامّ»، لوضع جملة الواقع بصفته **الكائن الأرقى**. لا مجال إذًا لانتظار تناولٍ رياضيّ لهذا اللامتناهي في الكبر الثيولوجي، لرفعة اللامتناهي في الكبر هذه. والأمر ليس كذلك عند ليبنيتز. إذ أنه من أجل تواضع المخلوقات ومن أجل تجنب كل اختلاط بين الله والمخلوقات لا يسع ليبنيتز أن يُدخل اللامتناهي في المتناهي إلا في شكل اللامتناهي في الصغر. بهذا المعنى سنتردد مع ذلك في القول إنه لا يذهب «بعيدا» مثل هيغل. هو أيضا يتخطى التصور العضوي نحو التصور الإنتشائيّ مع أنه يقوم بذلك متّبعا سبيلا أخرى. إذا كان هيغل يكتشف في التصور الهادئ نشوة وحيرة اللامتناهي في الكبر فإن ليبنيتز يكتشف في الفكرة الواضحة المتناهية حيرة اللامتناهي في الصغر المعمولة هي أيضا من النشوة والإنذهال والتلاشي وحتى الموت. يبدو إذًا أن الفرق بين هيغل وليبنيتز يتعلق **بكيفيتيْ** تجاوز العضوي. من الأكيد أن الماهوي والعرضي لا

ينفصلان شأن عدم انفصال الواحد والكثرة، المتساوي واللامتساوي، المطابق والمغاير. لكن هيغل ينطلق من الماهوي بصفته جنسا؛ واللانهائي هو الذي يضع الانفصال في الجنس وحذف الانفصال في النوع. الجنس هو إذًا ذاته والنوعَ، والكل هو ذاته والجزءَ. مذّاك، هو يتضمن الآخر **بالماهية**، يتضمنه ماهويا[1]. على العكس من ذلك ينطلق ليبنيز فيما [٦٦] يخص الظاهرات من العرَضيّ - من الحركة، من اللامتساوي، من المغاير. إنه العرضي هو الموضوع الآن بصفته نوعا وبصفته جنسا بموجب اللامتناهي في الصغر، وهو الذي ينتهي بهذه الصفة في «شبه النوع المقابل»: وهو ما يعني أنه لا يتضمن الآخر بالماهية وإنما بالخاصة **وبالحال** فحسب. من الخاطئ أن نفرض الإمية التالية على التحليل اللامتناهي الصغر: أهو لغة للماهيات أم هو تخيّل ملائم؟ ذلك أن الاستغراق تحت «الحالة» أو أن لغة الخواص، لها أصالتها الخاصة. إجراء اللانهائي في الصغر هذا الذي يحافظ على التمييز بين الماهيات (من حيث أن الواحدة تلعب بالنسبة إلى الأخرى دور ما هو عرَضيّ)، هو مختلف تماما عن التناقض؛ لذلك وجب أن نمنحه اسما خاصا هو اسم «اللاتماكن» (vice-diction)[*]. في اللامتناهي في الكبر،

(١) حول اللانهائي، الجنس والنوع، راجع *Phénoménologie* (trad. Hyppolite, Aubier), t. I, pp. 135-138, 149-151, 243-247.

(*) La vice-diction هو مفهوم وضعه دلوز للتعبير عن «اللاتماكن» (incompossibilité) الليبنيتزي وليواجه به «التناقض» في دلالته الهيغلية. وهو مفهوم يكاد يكون مرادفا كذلك لصيغة أخرى وضعها دلوز هي عبارة الشميلة المنفصلة (synthèse disjonctive) أو الانفصال التركيبيّ الإثباتيّ (disjonction synthétique affirmative). لذلك لم نر حرجا في تعريبه بنفس اللفظ الذي عربنا به المفهوم الليبنيتزي عوض الذهاب إلى ترجمة مركّبة تصوغه على أنه انحراف أو «قول منحرف». (المترجم).

المتساوي يناقض اللامتساوي شريطة تملّكه له بالماهية ويناقض ذاته شريطة سلبه لذاته بسلبه للامتساوي. لكن في اللامتناهي في الصغر، اللامتساوي لا يتماكن والمتساوي ولا يتماكن وذاته شريطة أن يدرج في حالةٍ ما يقصيه بالماهية. العرضي يتضمن الماهويّ في الحالة بينما الماهويّ كان تضمن العرضي في الماهية.

هل علينا القول إن اللاتماكن لا يذهب بعيدا مثل التناقض بتعلّة أنه لا يهمّ غير الخواص؟ في الواقع، عبارة «فرق لا متناهي الصغر» تشير إلى أن الفرق يتلاشى بالنسبة إلى الحدْس؛ لكنه يجد مفهومه، والحدس بالأحرى هو الذي يلاشي ذاته لصالح العلاقة التفاضلية. إنه ما نشير إليه بقولنا إن (د) (س) ليست شيئا بالنسبة إلى (س)، ولا (د) (ي) بالنسبة إلى (ي)، لكن $\frac{دي}{دس}$ هي العلاقة الكيفية الداخلية المعبّرة عن كلّيّ دالّة منفصلة عن قيمها العددية الخاصة. لكن إذا لم يكن للعلاقة تعيينات عددية فإن لها مع ذلك درجات تنوّعٍ موافقة لأشكالٍ ومعادلاتٍ مختلفة. هذه الدرجات هي ذاتها بمثابة علاقات الكليّ؛ والعلاقات التفاضلية هي بهذا المعنى واقعة في شرَك سيرورة تعيين متبادل يترجم ترابط الضوارب المتغيرة[1]. لكن **التعيين المتبادل** لا يعبّر كذلك إلا عن الوجه الأول لمبدإ علة حقيقيّ؛ أما الوجه الثاني فهو **التعيين التام**. ذلك أن الدرَجة أو العلاقة مأخوذة [٦٧] بصفتها كليَّ دالّةٍ، تعيّن وجودَ وتوزُّعَ النقاط المتميزة للمنحني الموافق. علينا أن نهتم كثيرا هنا بعدم الخلط بين

(١) راجع .Leibniz, *Nova calculi differentialis applicatio*...(1964) ـ حول مبدإ تعيين متبادل مثل الذي يستمده سليمان ميمون من ليبنيتز، راجع M. Guéroult, *La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, Alcan édit., pp. 75 sq. (لكن لا ميمون ولا ليبنيتز يميزان بين التعيين المتبادل للعلاقات والتعين الكامل للموضوع).

«التام» و«الكامل»؛ ذلك أن العلاقة التفاضلية تحيل فحسب، بالنسبة إلى معادلة منحنٍ على سبيل المثال، إلى خطوط مستقيمة متعيّنة بطبيعة المنحني؛ إنها بشكل مسبق تعيين تامّ للموضوع غير أنها لا تعبّر مع ذلك إلا عن جزء من الموضوع بكامله، الجزء المنظور إليه بصفته «مشتقا» (الجزء الآخر الذي عبّرت عنه الدالة المسماة بدائية لا يمكن العثور عليه إلا بالتكامل الذي لا يكتفي البتة بأن يكون نقيض التغاير؛ وبالمثل، التكامل هو الذي يحدد طبيعة النقاط المميَّزة المتعينة آنفا). لذلك يمكن لموضوع أن يكون متعينا بالتمام ـ **الكائن متعيّنا بجميع الوجوه** (*ens omni modo detrminatum*) ـ دون أن يمتلك لأجل ذلك كماله الذي وحده هو الذي يشكل وجوده الراهن. لكن تحت المظهر المزدوج للتعيين المتبادل وللتعيين التام، يظهر مسبقا أن الحد يتطابق والوجود بالقوة ذاته. الحد يعرّفه التباين. القيم العددية لدالّة تجد حدّها في العلاقة التفاضلية؛ العلاقات التفاضلية تجد حدّها في درجات التنوع؛ وفي كل درجة، النقاط المميَّزة هي حد السلسلات التي تمتد تحليليا بعضها في البعض الآخر. ليس لأن العلاقة التفاضلية هي المجال المحض للإمكان وحسب، لكن الحد هو وجود المتصل بالقوة مثلما أن الاتصالية هي وجود الحدود ذاتها بالقوة. هكذا يجد الفرق مفهومه في سلبيّ لكنه سلبيّ تحديد محض، **لا شيء يكون في علاقة بغيره** (*nihil respectivum*) ((د) (س) ليس شيئا بالنسبة إلى (س)). من وجهات النظر هذه كلها، التمييز بين المتميز والعادي أو بين المتفرد والمنتظم، يشكّل في المتصل المقولتين الخاصتين بالعرَضيّ. إنهما تحركان كامل لغة الحدود والخواص، إنهما تشكلان بنية الظاهرة من حيث هي كذلك؛ وسنرى في هذا الاتجاه كل ما ينبغي على الفلسفة أن تنتظره من توزيع النقاط المميَّزة والنقاط العادية من أجل توصيف

التجربة. لكن نوعيْ النقاط يهيئان ويعيّنان سلفا في العرضيّ تقوُّم الماهيات ذاتها. العرضي لا يشير هنا إلى ما لا أهمية له، وإنما على العكس من ذلك إلى الأعمق، إلى النسيج أو إلى المتصل الكلي، إلى ذاك الذي قُدّت منه في نهاية المطاف الماهيات ذاتها.

في الواقع لم ير ليبنيتز تناقضا البتة بين قانون التواصل ومبدإ المبهمات. الأول يحكم الخواص والانفعالات أو الحالات الكاملة، [٦٨] والثاني يحكم الماهيات المدرَكة بصفتها مفاهيم فردية تامة. نعرف أن كل واحدة من هذه المفاهيم التامة (مونادات) تعبّر عن جملة العالم؛ لكنها تعبّر عنها تدقيقا من زاوية علاقة تفاضلية معينة وحول نقاط مميزة معينة متوافقة وتلك العلاقة[1]. بهذا المعنى، العلاقات التفاضلية والنقاط المميَّزة تشير مسبقا في المتواصل إلى مراكز تزميل، مراكز تضمّنٍ أو انغماد ممكنة تجد ذاتها منجَزة من طرف الماهيات الفردية. يكفي أن نبيّن أن متّصل الانفعالات والخواص يسبق من جهة الحق وبشكل ما، تقوُّمَ هذه الماهيات الفردية (وهو ما يعني أن النقاط المميَّزة هي ذاتها فرادات قبفردية؛ وهو ما لا يناقض البتة فكرة أن تكون الفردنة سابقة للتنويع الحالي مع أنها مسبوقة بالمتّصل التفاضلي كله). هذا الشرط استجابت له فلسفة ليبنيتز بالكيفية التالية: العالم بصفته المعبَّر عنه المشترك لكل المونادات، يوجد سابقا على تعبيراته. إلا أنه من الصواب مع ذلك

(١) Leibniz, *Lettre à Arnauld* (Janet, 2e éd., t. I, p. 593): «قد كنت قلت إن النفس المعبّرة طبيعيا عن الكون كله بمعنى ما، وتبعا لعلاقة الأجسام الأخرى بجسدها، والمعبّرة بالتالي بشكل أكثر مباشرية عما ينتمي إلى أجزاء جسدها، عليها بموجب قوانين العلاقة التي هي قوانين ضرورية بالنسبة إليها، أن تعبّر بخاصة عن بعض الحركات الخارقة لأجزاء جسدها». راجع كذلك في رسالة ٣٠ أفريل ١٦٨٧، «درجات العلاقة» (ص٥٧٣).

أنه لا **يوجد** خارج ما يعبِّر عنه، خارج المونادات ذاتها؛ لكن تلك التعابير تحيل إلى المعبَّر عنه إحالتها إلى **اقتضاء تقوُّمِها**. إنه بهذا المعنى (مثلما يذكّر ليبنيتز بذلك دوما في رسائله إلى أرنولد) يفترض تلازم المحمولات في كل موضوع، تماكن العالم المعبَّر عنه بكل هذه المواضيع: الله لم يخلق آدم خطّاء لكنه خلق بدءا العالم الذي أخطأ فيه آدم. لا شك أن الاتصال هو الذي يعرّف تماكن كل عالم؛ وإذا كان العالم الواقعي هو الأفضل فذلك من حيث أنه يُظهر أقصى قدر من الاتصال في أقصى قدر من الحالات في أقصى قدر من العلاقات ومن النقاط المميَّزة. ذلك يعني أنه بالنسبة إلى كل عالم، السلسلة التي تتمحور حول نقطة مميَّزة هي قادرة على الامتداد في كل الاتجاهات في سلسلات أخرى متمحورة حول نقاط أخرى وأنّ لا تماكن العوالم يتحدد على العكس من ذلك بجوار نقاط قد تجعل السلسلات الحاصلة تتساتل. لذلك نرى لِمَ لا يؤول مفهوم اللاتماكن البتة إلى التناقض ولا ينطوي حتى على تقابل واقعيّ: إنه لا يتضمّن غير التباين؛ والتماكن [٦٩] يترجم أصالة سيرورة اللاتماكن فحسب بصفته امتدادا تحليليا. في تواصل عالم متماكن، تعيّن العلاقات التفاضلية والنقاط المميَّزة إذًا مراكز تعبيرية (ماهيات أو جواهر فردية) يتزمّل فيها العالم بتمامه في كل مرة من زاوية معينة. بالمقابل، تنبسط وتتطور هذه المراكز باسترداد العالم وبالتالي بلعبها هي ذاتها دور مجرد نقاط مميَّزة و«حالات» في المتصل المعبَّر عنه. يظهر قانون التواصل ههنا بصفته قانون خواصٍّ أو حالاتِ العالم، قانون انبساط ينطبق على العالم المعبَّر عنه، لكن كذلك على المونادات ذاتها في العالم؛ إن مبدأ المبهمات هو مبدأ ماهيات، مبدأ تزميل ينطبق على التعابير أي على المونادات وعلى العالم في المونادات. فاللغتان لا تتوقف إحداهما عن ترجمة ذاتها في

الأخرى. اللغتان معا تعزوان الفرق في نفس الوقت بصفته فرقا لا متناهي الصغر وبصفته فرقا متناهيا، إلى العلة الكافية من حيث هي أساس يصطفي أي يختار العالم الأفضل - أفضل العوالم يتضمن بهذا المعنى مقارنة، لكنه ليس اسم تفضيل؛ كل عالم بما هو عالم لا متناه هو أفعل تفضيل يرفع الفرق إلى أوْج مطلق، في اختبار اللامتناهي في الصغر ذاته. الفرق المتناهي متعيّن في المونادة بصفتها جهة العالم المعبَّر عنها بوضوح، الفرق اللامتناهي في الصغر معبَّر عنه بصفته قاع المبهَم الذي يشرط ذلك الوضوح. بهاتين الكيفيتين، يوسّط التصور الإنتشائيّ التعيين ويجعل منه مفهوما للفرق بتعيينه «علّة» له.

التصور المتناهي هو تصوّر صورة تشمل مادة، لكنها مادة ثانية من حيث هي متشكّلة من طرف الأضداد. لقد رأينا أنها كانت تمثّل الفرق بتوسيطه وبجعله تابعا للهوية بصفتها جنسا وبتأمين هذه التبعية في تماثل الأجناس ذاتها وفي التقابل المنطقي للتعيينات كما في تشابه المضامين المادية تخصيصا. إلا أن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى التصور اللانهائي لأنه يشمل الكل، أي القاع بصفته مادة أولية والماهية بصفتها ذاتا وبصفتها **أنا** (Moi) أو صورة مطلقة. التصور اللانهائي يعزو في نفس الوقت الماهية والقاع، والفرق بينهما، إلى أساس أو علة كافية. لقد أصبح التوسّط ذاته أساسا. لكن تارة القاع هو التواصل اللانهائي لخواص الكلي الذي يتزمّل هو ذاته في **الأنوات** (les Moi) الخاصة المتناهية المنظور إليها باعتبارها [٧٠] ماهيات. وطورا الجزئيات هي فحسب خاصيات أو أشكال تنبسط في القاع الكلي اللانهائي لكنها تحيل إلى الماهيات إحالتها إلى التعيينات الحقيقية **لأنا** (Moi) محض أو بالأحرى إلى **«عين إنية»** مزمَّلة في هذا القاع. في الحالتين، التصور اللانهائي هو موضوع

خطاب مضاعَف: خطاب الخواص وخطاب الماهيات ـ خطاب النقاط الفيزيائية وخطاب النقاط الميتافيزيقية أو زوايا النظر عند ليبنيتز، خطاب الأشكال وخطاب اللحظات أو المقولات عند هيغل. سوف لن نقول إن ليبنيتز لا يذهب بعيدا مثل هيغل؛ بل ثمة عنده عمق أشد وانتشائية أشدّ أو هذيان باخوسيّ بالمعنى الذي يتمتع فيه القاع بمبادرة أكبر. لكن في الحالتين كذلك لا يبدو أن التصور اللانهائي يكفي لجعل فكر الفرق مستقلا عن مجرد تماثل الماهيات أو عن مجرد تشاكُل الخواص. ذلك أنه في نهاية المطاف **لا يتخلص التصور اللانهائي من مبدإ الهوية بصفته مفترَضا للتصور.** لأجل ذلك هو يظل خاضعا لشرط تباين السلسلات عند ليبنيتز ولشرط أحادية مركز الدوائر عند هيغل. التصور اللانهائي يتطلب أساسا. لكن إذا لم يكن الأساس هو المتماهي ذاته فإنه يظل مع ذلك كيفية لحمل مبدإ الهوية بصفة خاصة على محمل الجد وإعطائه قيمة لا متناهية وجعله متمادّ في كل شيء ومن هناك جعله يسود الوجود كله. ليس مهمّا أن يقع إدراك الهوية (بصفتها تماهي العالم والأنا) بصفتها هوية تحليلية تحت نوع اللامتناهي في الصغر أو بصفتها هوية تحليلية تحت نوع اللامتناهي في الكبر. في الحالة الأولى، العلة الكافية أو الأساس هو ما لا يماكن الهوية؛ وفي الحالة الأخرى هو ما يناقضها. لكن في كل الحالات، العلة الكافية أو الأساس لا يفعل من خلال اللانهائي غير الوصول بالمتماهي إلى **أن يوجد** في هويته ذاتها. وهنا، ما هو جليّ بخصوص ليبنيز ليس هو أقل جلاء بخصوص هيغل. التناقض الهيغلي لا ينفي الهوية أو عدم التناقض؛ إنه يتمثل على العكس من ذلك في تدوين عدميْ عدم التناقض في الموجود، بحيث أن الهوية تكفي تحت هذا الشرط وفي هذا التأسيس للتفكير بالموجود بما هو كذلك. فالصيغ التي وفقها «يسلب الشيء ما ليس

هو» أو «يتميز عن كل ما ليس هو» هي مسوخ منطقية (جملة ما ليس هو الشيء) في خدمة الهوية. نقول إن الفرق هو السالبية وإنه يصل أو يجب أن يصل حدّ التناقض مُذ ندفعه إلى مداه الأقصى. إن ذلك ليس صحيحا إلا في الحالة التي يكون وُضِع فيها الفرق بعدُ على الطريق، على خيطٍ مَدّتْه [٧١] الهوية. إن ذلك ليس صحيحا إلا في حالة أن الهوية هي التي تدفعه حتى ذلك الحدّ. الفرق هو القاع لكنه القاع لأجل تبدّي المتماهي فحسب. الدائرة الهيغلية ليست هي العود الأبدي وإنما هي فحسب الدوران اللامتناهي للمتماهي عبر السالبية. الجرأة الهيغلية هي آخر ولاء وأقواه للمبدإ القديم. فبين ليبنيتز وهيغل لا يهمّ أن يقع التفكير بالسلبي الذي يفترضه الفرق بصفته تحديدا لا متماكنا أو بصفته تقابلا نقيضيا؛ كما أنه من غير المهمّ أن تكون الهوية اللامتناهية ذاتها موضوعة بصفتها تحليلية أو تركيبية. وعلى أيّ حال يظل الفرق تابعا للهوية، مختزَلا في السلبي، محبوسا في التشاكل وفي المشابهة. لأجل ذلك، الهذيان في التصور اللانهائي ليس غير هذيان كاذب مكوَّن سلفا لا يُربك في شيء راحة أو هدوء المتماهي. للتصور اللانهائي إذًا نفس عيب التصور المتناهي: عيب الخلط بين المفهوم الخاص للفرق وتنزيل الفرق في هوية المفهوم بعامة (مع أنه يتناول الهوية بصفتها محض مبدإ لانهائيّ عوض أن يتناولها بصفتها جنسا وأن يبسط على كل شيء حقوق المفهوم بعامة عوض تعيين حدوده).

* * *

للفرق تجربته الحاسمة: كل مرة نجد فيها ذواتنا إزاء تحديد أو فيه، إزاء تقابل أو فيه، علينا أن نتساءل عما يفترضه مثل هذا الوضع. إنه يفترض كثرة من الفروق، تعددية فروق حرة، برّيّة أو غير مدجّنة، مكانا وزمانا هما بخاصة فارقيان وأصليان يستمران عبر

تبسيطات الحد أو التقابل. لترتسم تقابلات قوى أو تحديدات أشكال ينبغي أن يكون ثمة أوّلا عنصر واقعيّ أعمق يتحدد ويتعيّن بصفته كثرة لا صورية وكمونية. فالتقابلات منحوتة بفظاظة في وسطٍ لطيف من المنظورات المتراكبة، من المسافات، من الاختلافات ومن التباينات المتصلة في ما بينها، من الإمكانات ومن الشِّدَد المتغايرة؛ ولا يتعلق الأمر أوّلا بحل توترات في ما هو متطابق وإنما بتوزيع تنافرات في كثرة. التحديدات تتوافق ومجرّد قدرة للبعد الأول ـ في مكان ذي بعد واحد واتجاه واحد مثلما عليه الحال في المثال الذي يضربه ليبنيتز وهو يذكر سفنا يجرفها التيار حيث بالإمكان حدوث صدمات [٧٢] لكن هذه الصدمات لها بالضرورة قيمة حدّ وتسوية وليس لها قيمة تحييد ولا قيمة تقابل. أما بخصوص التقابل فإنه يمثّل من ناحيته قدرة البعد الثاني بصفته نشرا للأشياء في فضاء مسطَّح، بصفته استقطابا مختزَلا في سطح واحد؛ والشميلة ذاتها تتمّ فحسب في عمق كاذب أيْ في بعد ثالث وهميّ ينضاف إلى البعدين الآخرين ويكتفي بمضاعفة السطح. ما يفلت منا على أية حال هو العمق الأصلي والتكثيفي الذي هو رحم المكان كله وهو التأكيد الأول للفرق؛ فيه يحيا ويغلي في حالة فروق حرة ما لن يظهر إلا لاحقا بصفته تحديدا خطيا وتقابلا مسطَّحا. في كل مكان تفترض الأزواج والقطبيات حُزَما وشبكات؛ وتفترض التقابلات المنتظمة إشعاعات في كل الاتجاهات. صور المنظار المجسّم لا تشكّل إلا تقابلا مسطَّحا ومستويا؛ إنها تحيل بشكل مغاير تماما إلى تنضيد سطوح متحركة متماعية، إلى «تباين» في العمق الأصلي. عمق الفرق هو الأول في كل مكان؛ ولا جدوى من العثور مجددا على العمق بصفته بعدا ثالثا ما لم نضعه في البداية بصفته مزمّلا للبعدين الآخرين ومزمِّلا لذاته بصفته بعدا ثالثا. المكان والزمان لا يُظهران

تقابلات (وتحديدات) إلا على السطح، لكنهما يفترضان في عمقهما الحقيقي فروقا ضخمة، مثبتَة وموزَّعة بشكل مغاير ولا تقبل الاختزال في سطحية السلبي. كما في مرآة لويس كارول حيث كل شيء مضاد ومعاكس في السطح لكنه «مختلف» بالسماكة. سنرى أن الأمر هو ذاته بالنسبة إلى كل فضاء هندسي، فيزيائي، حيويّ ـ نفسيّ، اجتماعيّ ولسانيّ (كم يبدو ضحلا في هذا الصدد الإعلان المبدئي لتروبتسكوي (Troubetzkoï): «تفترض فكرة الفرق فكرةَ التقابل...»). ثمة عمق زائف للصراع، لكن تحت الصراع ثمة فضاء لعبة الفروقات. السلبي هو صورة الفرق لكنها صورته المسطحة والمقلوبة، مثل الشمعة في عين الثور ـ أَحالمةٌ هي عين الديالكطيقيّ بصراع باطل؟

بهذا المعنى كذلك يذهب ليبنيتز إلى مدى أبعد أيْ إلى مدى أعمق من هيغل عندما يوزع في العمق النقاط المتميزة والعناصر الفارقية لكثرة ما وعندما يكتشف لعبة في خلق العالم: قد نقول إذًا إن البعد الأول، بُعد الحد، رغم كامل نقصه يظل أقرب إلى العمق الأصلي. ألا يتمثل الخطأ الليبنيتزي الوحيد في كونه ربط الفرق [٧٣] بسلبيّ التحديد، لأنه كان أبقى على هيمنة المبدإ القديم، لأنه كان ربط السلسلات بشرط تباعد دون أن يرى أن التباعد ذاته قد كان موضوع تأكيد أو أن اللاامتماكنات كانت تنتمي إلى نفس العالم بصفتها الجريمة الأشنع والفضيلة الأكبر لعالم العوْد الأبدي الوحيد نفسه؟

ليس الفرق هو الذي يفترض التقابل بل التقابل هو الذي يفترض الفرق؛ وبعيدا عن حلّ التقابل أي عن الوصول به إلى أساس ما، فإنه يخون الفرق ويشوهه. نقول ليس فقط إن الفرق في ذاته ليس تناقضا «بشكل مسبق»، بل هو يتأبّى عن أن يُختزل ويساق إلى

التناقض لأن هذا الأخير أقل عمقا وليس أكثر عمقا منه. إذ وفق أيّ شرط اقتيد الفرق على هذا النحو وأُسقِط على فضاء مسطّح؟ تحديدا عندما وُضع قسرا في هوية مسبقة، عندما وُضع على منحدر المتطابق الذي يحمله ضرورة حيث تريد الهوية ويجعله ينعكس حيث تريد الهوية، نعني في السلبي[1]. غالبا ما لاحظنا ما يحدث في مستهل **الفنومينولوجيا**، عمل الديالكطيقا الهيغلية: الهنا والآن وُضعا بصفتهما هويات فارغة، كليات مجردة تزعم جرّ الفرق معها، لكن الفرق تحديدا لا يتبع البتة ويظل منتشبا في عمق فضائه الخاص، في الهنا ـ الآن لواقع فارقيّ مصنوع دوما من فرادات. يقال إنه قد حدث أن مفكرين فسروا أن الحركة كانت مستحيلة وذلك لم يمنع الحركة من الحدوث. مع هيغل، العكس هو الذي يتمّ: إنه يُحدث الحركة وحتى حركة [٧٤] اللانهائي لكن بما أنه يفعل ذلك بالكلمات والتصورات، فإنها حركة زائفة ولا شيء يتبع. والأمر ذاته كلما كان

(١) يشجب لويس ألتوسير في فلسفة هيغل جبروت الهوية، أي **بساطة مبدإ داخليّ**: «بساطة التناقض الهيغلي ليست ممكنة بالفعل إلا ببساطة المبدإ الداخلي الذي يشكّل ماهية كل حقبة تاريخية. لأنه ممكن من جهة الحق اختزال كامل مجتمع تاريخيّ معيّن وتنوعه اللانهائي... في مبدإ داخليّ بسيط، فإن هذه البساطة ذاتها الحاصلة على هذا النحو للتناقض من جهة الحق، بإمكانها أن تنعكس فيه.» لذلك هو يعيب على الدائرة الهيغلية كونها ليس لها غير مركز واحد حيث تنعكس وتُحفظ كل الأشكال. لويس ألتوسير يواجه هيغل بمبدإ تناقض متعدد أو محدد تحديدا تضافريا يعتقد أنه وجده عند ماركس: «**الفروق** التي يشكّل كل منها هيئات في حالة اشتغال...، إذا كانت **تتأسس** في وحدة واقعية فإنها لا تتشتت تشتت فينومين محض في الوحدة الداخلية لتناقض بسيط.» (يبقى وفق ألتوسير أن التناقض مرة أخرى هو الذي يلفى ذاته محددا تضافريا ويلفى ذاته فارقيا وأن مجموع فروقه هي التي تتأسس بمشروعية في تناقض أساسيّ). راجع *Pour Marx, Contradiction et surdétermination* (Maspero, 1965), pp. 100-103.

ثمة توسيط أو تصوّر. المتصوِّر يقول: «الجميع يتعرّفون على...»، لكن ثمة دائما فرادة غير متصوَّرة لا تتعرّف لأنها بالتحديد ليست الجميع أو الكلي. «الجميع» يتعرّفون على الكلي بما أنه هو ذاته الكلي لكن المتفرّد لا يتعرّف عليه، نعني الوعي الحسي العميق الذي يُفترض فيه مع ذلك تحمّل أعبائه. تعاسة الكلام ليست في التكلّم وإنما في التكلم مكان **الآخرين** أو في تمثيل شيء ما. الوعي الحسي (نعني الشيء ما، الفرق أو الفائض (τὰ ἄλλα)) يعند. بإمكاننا دوما أن نوسّط، أن نمرّ جهة نقيض الدعوى، أن نركّب الشميلة، لكن الأطروحة لا تتبع وتستمر في مباشريتها، في فرقها الذي يُحدث بذاته الحركة الحق. الفرق هو المضمون الحقيقي للأطروحة، عناد الأطروحة. السلبيّ أو السالبية لا تحتجز حتى ظاهرة الفرق لكنها تتلقى فحسب شبحها أو مظهرها العارض، **والفنومينولوجيا** كلها هي فنومينولوجيا عارضة.

ما ترفضه فلسفة الفرق هو: **كل تعيين سلْب**... نرفض الإمّية العامة للتصور اللانهائي: إما اللامتعيّن، اللامتحيّز واللامتمايز وإما الفرق المتعيّن سلفا بصفته سلبا يتضمن السلبي ويطوّقه (تبعا لذلك نرفض أيضا الإمية الخاصة: سلبيّ التحديد أو سلبيّ التقابل). الفرق في ماهيته موضوع إثبات وهو ذاته إثبات. الإثبات في ماهيته هو ذاته فرق. لكن ألا توشك فلسفة الفرق هنا على الظهور بمظهر صورة جديدة للكياسة؟ إنها الكياسة بالفعل هي التي ترى في كل مكان فروقا، تستدعي فروقا محترمة، قابلة للتوفيق وللإيلاف، هناك حيث يواصل التاريخ حدوثه بضربات تناقض دامٍ. يتصرف الكيّس تصرّف قاضي صُلح ملقى به في ساحة حرب، قد يرى في الصراعات المميتة مجرد «خصومات» وربّما خلافات. مع ذلك وبشكل عكسيّ، لإحالة مذاق الفروق المحض إلى الكياسة وربط مصير الفروق

الحقيقية بمصير السلبي والتناقض، لا يكفي التصلب السهل واستدعاء التكامليات المعلومة بين الإثبات والسلب، الحياة والموت، البناء والهدم ـ كما لو أنها كانت كافية لتأسيس ديالكطيقا السالبية. ذلك أن [٧٥] مثل هذه التكامليات ما زالت لا تمكّننا من معرفة أيّ شيء عن العلاقة بين طرف وآخر (أينجم الإثبات المتعيّن عن فرق سلبيّ وساليّ سلفا أو أن السلبي ينجم عن إثبات فارقيّ سلفا؟) بشكل عام جدا نحن نقول إنه ثمة طريقتان للجوء إلى «التحطيمات الضرورية»: طريقة الشاعر الذي يتحدث باسم قوة إبداعية قادرة على قلب كل النظم وكل التصورات لإثبات الفرق في حالة الثورة الدائمة للعوْد الأبدي؛ وطريقة السياسي الذي ينهمّ أوّلا برفض ما «يختلف» من أجل الحفاظ على النظام السائد في التاريخ ومواصلته أو من أجل إقامة نظام تاريخيّ يبارك سلفا أشكال تصوّره في العالم. قد يتطابق النظامان في لحظة شديدة الاضطراب لكنهما غير متماثلين أبدا. لا أحد بإمكانه أن يكون كيّسا أقل من نيتشه. إن نفسه جميلة جدا لكن ليس بمعنى الكياسة؛ لا أحد له حس القساوة والميل إلى التحطيم مثل ما له. لكن تحديدا، في كامل أعماله لا يكف نيتشه عن إقامة تقابل بين تصورين للعلاقة إثبات ـ سلب.

في الحالة الأولى، السلب هو بالفعل المحرك والقدرة. الإثبات ينجم عنه ـ لنقل بصفته بديلا. ولعله مما يفوق الحد لزوم سلبَين لصنع شبح إثبات، بديل إثبات. لكن كيف سينتج الإثبات عن السلب ما لم يكن يحتفظ بما وقع سلبه؟ لذلك يشير نيتشه إلى المحافَظة المرعبة لمثل هذا الفهم. الإثبات حاصل فعلا لكن ليقول نعم لكل ما هو سلبيّ وسالب، لكل ما **يمكن سلبه**. هكذا يقول حمار زرادشت نعم؛ لكن بالنسبة إليه، أن يُثبت هو أن يَحمل ويتحمل ويتأوّق. إنه يحمل كل شيء: الأثقال التي نحملها عليه (القيم

الربانية)، وثقل عضلاته المتعبة عندما يتخفف من أثقاله (غياب القيم)[١]. ثمة عند ذاك الحمار أو ذاك الثور الديالكطيقي إحساس عجيب بالمسؤولية ومذاق أخلاقيّ، كما لو أنه لم يكن ممكنا أن نثبت إلا بقدر ما نتوب، كما لو أنه كان ينبغي [٧٦] أن نمرّ بكل مآسي الانفصال والتمزق للوصول إلى قول نعم. كما لو أن الفرق قد كان هو الشر وهو السلبي سلفا الذي لم يكن بمقدوره إنتاج الإثبات إلا بالتوبة، أيْ بتحمّل ثقل المسلوب والسلب ذاته في نفس الآن. دائما نفس اللعنة القديمة هي التي تدوّي من أعلى مبدإ الهوية: وحده سينقَذ، ليس ما هو متصوَّر ببساطة وإنما التصور اللانهائي (المفهوم) الذي يحفظ السلبي كله ليُرجع الفرق في نهاية المطاف إلى المتماهي. من جملة معاني **التخطي** ليس ثمة ما هو أهمّ من معنى الرفع. ثمة بالفعل دائرة ديالكطيقا لكن هذه الدائرة اللانهائية ليس لها في كل مكان إلا مركزا يحبس في ذاته كل الدوائر الأخرى وكل المراكز الأخرى المؤقتة. استعادات أو معاودات الديالكطيقا تعبّر فحسب عن حفظ الكل، حفظ كل الأشكال وكل اللحظات في **ذاكرة** عملاقة. التصور اللانهائي هو ذاكرة تَحفظ. وليست المعاودة فيه غير خزّان وقدرة للذاكرة ذاتها. ثمة بالفعل انتقاء دائريّ ديالكطيقيّ لكنه دائما لصالح ما يُحفظ في التصور اللانهائي، بمعنى

(١) لا يكفّ نيتشه عن شجب المماثلة بين «الإثبات» و«الحَمْل» (راجع *Par-delà le bien et le mal, §213*: «التفكير، حمل شيء ما على محمل الجد وتحمّل عبثه فإن ذلك سواء بالنسبة إليهم، ولا تجربة أخرى لهم عن ذلك.») ذلك أن **الحَمْل** يتضمن حركة زائفة، إثباتا زائفا يتكفّل فحسب بنتاجات **العدمية**. وهكذا يعرّف نيتشه كانط وهيغل على أنهما «عمّال فلسفة» يكدّسون ويحفظون كتلة هائلة من أحكام القيمة السائدة حتى وإن كان الأمر يتعلق بالنسبة إليهم بالانتصار على الماضي؛ بهذا المعنى هما ما يزالان عبيدا للسلبي (§٢١١).

من يحمل وما هو محمول. الإنتقاء يعمل بالمقلوب ويقصي بلا رحمة ما قد يجعل الدائرة متعرّجة أو ما قد يكسر شفافية الذكرى. مثلما هو الشأن في ظلال الكهف حيث يدخل الحامل والمحمول دون توقف ويخرجان ليدخلا من جديد في التصور اللانهائي - وها هما يزعمان أنهما يضطلعان بالقدرة الديالكطيقية حصرا.

لكن وفق المفهوم الآخر، الإثبات هو الأول: إنه يثبت الفرق والمسافة. الفرق هو المجنّح، اللطيف والإثباتي. الإثبات ليس هو الحمل بل هو عكس ذلك تماما: التحرير والتخفيف. لم يعد السلبي هو الذي ينتج شبح إثبات بصفته بديلا. إنها اللّا، هي التي تنجم عن الإثبات: إنها بدورها الظل لكن بالأحرى بمعنى اللزوم، وقد نقول بمعنى **التتابع**. السلبي هو الظاهرة العارضة. السلب، كما في مستنقع هو مفعول إثبات قوي جدا ومختلف جدا. ولعله يلزم إثباتان لإنتاج ظل السلب بصفته تتابعا. ولعله ثمة لحظتان هما **الفرق** بصفته منتصف الليل ومنتصف النهار حيث يختفي الظل ذاته. بهذا المعنى يقابل نيتشه بين نعم ولا الحمار وبين نعم ولا ديونيزوس - زرادشت - بين زاوية نظر العبد الذي يستمد من اللا، شبح إثبات، وزاوية نظر «السيد» الذي يستمد من النَّعم لزوم سلب وتحطيم - بين زاوية نظر المحافظين [٧٧] على القيم القديمة وزاوية نظر مبدعي القيم الجديدة[١]. الذين يسميهم نيتشه أسيادا هم بالتأكيد رجال اقتدار، لكنهم ليسوا رجال سلطة، بما أن السلطة يُحكم عليها استنادا إلى قيم سارية؛ لا يكفي العبدَ الاستيلاء على السلطة ليتوقف عن كونه عبدا، فقانون سير أو وجه العالم هو أن يكون محكوما من طرف

(١) حول «لا» السيد التي هي لزوم، بالتقابل *Par delà le bien et le mal, §211.* مع «نَعم» العبد التي هي مبدأ، قارن بـ *Généalogie de la morale, I, §10.*

العبيد. التمييز بين القيم السائدة وإبداع القيم لا يجب أن يُفهم كذلك بمعنى نسبوية تاريخية كما لو أن القيم السائدة قد كانت جديدة في عصرها وكان على القيم الجديدة أن تقوم ساعة أزوف ساعتها. على العكس من ذلك كأنما ثمة فرق بالطبيعة بين النظام المحافظ للتصور وبين فوضى مبدعة وشواش مبتكر لا يمكنه إلا أن يتطابق مع لحظة من التاريخ دون أن يتماهي وإياها. الفرق الأعمق بالطبيعة كائن بين الأشكال المتوسطة والأشكال القصوى (قيم جديدة): لا نصل إلى الأقصى برفع الأشكال المتوسطة إلى اللانهائي وباستخدام تقابلها في المتناهي لإثبات هويتها في اللانهائي. في التصور اللانهائي لا يخرجنا الإثبات الكاذب من الأشكال الوسطى. كذلك يعيب نيتشه على طرائق الانتقاء القائمة على التقابل أو الصراع انقلابها لصالح العاديّ وعملها لفائدة «العدد الأكبر». يعود إلى العوْد الأبدي إجراء الانتقاء الحقيقي لأنه يلغي على العكس من ذلك الأشكال المتوسطة ويجلي «الشكل الأرقى من كل ما هو كائن». الأقصى ليس هو تماهي الأضداد بل هو بالأحرى تواطؤ المغاير؛ الشكل الأرقى ليس هو الشكل اللانهائي بل هو بالأحرى الأبدي اللاشكلانيّ للعوْد الأبدي ذاته عبر انقلابات العين والتغيرات. العوْد الأبدي «يصنع» الفرق لأنه يبدع الشكل الأرقى. العود الأبدي يستخدم السلب بصفته **تتابعا** ويستحدث شكلا جديدا لسلب السلب: مسلوب، ينبغي أن يُسلب **كل ما يمكن أن يُسلب**. عبقرية العود الأبدي ليست في الذاكرة وإنما في التبذير وفي النسيان الذي أصبح فاعلا. كل ما هو سلبي وكل ما يَسلب، كل هذه الإثباتات المتوسطة التي تحمل السلبي، كل هذه النِّعمات الباهتة المخفقة التي تصدر عن اللا، **كل ما لا يتحمّل امتحان العوْد الأبدي**، كل ذلك يجب أن يقع سلبه. إذا كان العوْد الأبدي عَجلة فإنه ينبغي كذلك تزويدها بحركة [٧٨] نابذة

قسرية تطرد كل ما «يمكن» أن يُسلب وما لا يتحمّل الامتحان. لا يعلن نيتشه إلا عن عقاب طفيف للذين «لن يعتقدوا» في العوْد الأبدي: لن يحسوا ولن تكون لهم إلا حياة عابرة! سيحسون بذواتهم وسيعرفون ذواتهم على ما هم جديرون به ـ ظاهرات عارضة؛ ذلك هو ما ستكونه **معرفتهم** المطلقة. هكذا ينجم السلب بصفته لزوما عن الإثبات التام، يمحق كل ما هو سلبيّ ويمحق ذاته في المركز المتحرك للعوْد الأبدي. ذلك أنه إذا كان العوْد الأبدي دائرة فإن **الفرق** هو الكائن في المركز **والهو هو** فقط في المحيط ـ **دائرة** منحرفة المركز في كل آن، متعرجة باستمرار ولا تدور إلا حول اللامتساوي.

السلب هو الفرق لكنه الفرق المرئي من الناحية الضيقة، المرئي من أسفل. منتصبا بالعكس من أعلى إلى أسفل، الفرق هو الإثبات. لكن هذه الجملة لها معاني كثيرة؛ منها أن الفرق موضوع إثبات؛ إن الإثبات ذاته متعدد؛ وإنه إبداع لكنه ينبغي كذلك أن يقع إبداعه بصفته إثباتا للفرق وبصفته فرقا هو ذاته. ليس السلبي هو المحرك. بل ثمة بالأحرى عناصر فارقية إيجابية تعيّن في نفس الآن تكوّن الإثبات وتكوّن الفرق المثبَت. أن يكون ثمة تكوّن للإثبات بصفته كذلك فإن ذلك هو ما يفلت منا كلما تركنا الإثبات في اللامتعيّن أو كلما وضعنا التعيين في السلبي. السلب ينجم عن الإثبات: ذلك يعني أن السلب ينبثق على إثر الإثبات أو إلى جانبه، **لكن فحسب بصفته ظل العنصر التكوينيّ الأعمق** ـ لهذه القدرة أو لهذه «الإرادة» التي تنسل الإثبات والفرق في الإثبات. أولائك الذين يحملون السلب لا يعرفون ماذا يفعلون: إنهم يحسبون الظل واقعا، إنهم يغذّون الأشباح، إنهم يفصلون اللزوم عن المقدمات، إنهم يعطون الظاهرة العارضة قيمة الظاهرة والماهية.

التصور يترك العالم المثبّت للفرق يفلت من بين يديه. ليس للتصور غير مركز واحد، منظور وحيد ومائل، وبذلك ليس له إلا عمق كاذب؛ إنه يوسّط كل شيء لكنه لا يثبّت ولا يحرّك شيئا. الحركة من جهتها تنطوي على كثرة من المراكز، على تراكب للمنظورات، على تشابك لزوايا النظر، على تماعي لحظات تشوه التصور ماهويا: لوحة أو منحوتة هما سلفا هؤلاء «المشوِّهون» الذين يجبروننا على إحداث الحركة، أيْ على تركيب رؤية سافّة ورؤية من علٍ أو على الصعود [٧٩] والنزول في المكان بقدر ما نتقدم. هل تكفي مضاعفة التصورات للحصول على مثل هذه «النتيجة»؟ التصور اللانهائي يتضمن تحديدا عددا لا متناهيا من التصورات، إما بإتاحته تساتل كل زوايا النظر حول نفس الموضوع أو نفس العالم، وإما بجعله من كل اللحظات خصائص لنفس **الأنا**. لكنه يحافظ بذلك على مركز وحيد يستقبل كل المراكز الأخرى ويمثّلها، بصفته وحدة سلسلة تُرتّب وتنظّم بشكل نهائيّ كل الحدود وعلاقاتها. ذلك أن التصور اللانهائي غير قابل للانفصال عن قانون يجعله ممكنا: شكل المفهوم بصفته شكل هوية تُكوّن تارة الْـفِي ذاته للمتصوَّر (أ هي أ)، وطورا الْـلِذاته للمتصوِّر (أنا= أنا). البادئة RE في كلمة تصور (représentation) تعني ذلك الشكل المفهوميّ للمتطابق الذي يجعل الفروق منوطة به. إذًا ليس بمضاعفة التصورات وزوايا النظر نصل إلى المباشر المعرَّف بصفته «تحتصوّريّ». على العكس من ذلك، إنه مسبقا كل تصور مركّب هو الذي ينبغي تشويهه وتحويل مساره واقتلاعه من مركزه. ينبغي أن تكون كل زاوية نظر هي ذاتها الشيء أو أن ينتمي الشيء إلى زاوية النظر. ينبغي إذًا أن لا يكون الشيء أيّ شيء مطابق بل أن يكون مقطَّعا في فرْق تتلاشى فيه هوية الموضوع المرئي كما هوية الذات الرائية. ينبغي أن يصبح الفرق هو

العنصر والوحدة القصوى، أن يحيل بالتالي إلى فروق أخرى لا توحده أبدا بل تفْرقه. ينبغي أن يوضع كل حد من حدود سلسلة في علاقة متغيرة مع حدود أخرى من حيث هو فرق بشكل مسبق، ويشكّل بذلك سلسلات أخرى لا مركز ولا تساتل لها. ينبغي أن نثبت التباين واللاتمركز في السلسلة ذاتها. كل شيء وكل كائن ينبغي أن يرى هويته الخاصة وقد ابتلعها الفرق، ولا أحد إلا وهو فرق من بين فروق. ينبغي أن نُظهر الفرق وهو بصدد **الإفراق**. نعرف أن الأثر الفني الحديث يسعى إلى تحقيق هذه الشروط: إنه يصير بهذا المعنى **مسرحا** حقيقيا مقدودا من انقلابات عين ومن استبدالات. مسرحا لا شيء ثابت فيه أو هو متاهة دون خيط (آريان شنقت نفسها). الأثر الفني يغادر مجال التصور ليصبح «تجربة»، أمبيريقية ترنسندنتالية أو عِلما للحسيّ.

من الغريب أن كان من المستطاع تأسيس الإستطيقا (بصفتها علما للحسي) على ما **يمكن** أن يكون متصوَّرا في الحسي. ومن الحقيقي أن الطريقة المعاكسة التي تستخرج الحسي المحض من التصور وتعمل على تعيينه بصفته ما يبقى عندما يزول التصور، ليست طريقة أفضل (على سبيل المثال تيار متناقض، منتقَياتُ إحساسات). في الحقيقة [٨٠] تصبح الأمبيريقية ترنسندنتالية والأستطيقا مبحثا ضروريا عندما ندرك مباشرة في الحسي ما لا يمكن إلا أن يُحَسّ، كينونة المحسوس ذاتها: الفرق، فرق الكمون، فرق الشدة بصفته علة المتنوع الكيفي. إنه في الفرق تومض الظاهرة وتنبسط بصفتها علامة، وتحدث الحركة بصفتها «مفعولا». العالم الكث للفروق حيث تجد الفروق علتها والحسي كينونته هو بالتحديد موضوع أمبيريقية أرقى. تعلّمنا هذه الأمبيريقية «علة» عجيبة، المتكثّر وشواش الفرق (التوزيعات المترحلة، الفوضويات الظافرة). إنها الفروق دائما

هي التي تتشابه، إنها متماثلة، متقابلة أو متطابقة: وراء كل شيء ثمة الفرق لكن لا شيء وراء الفرق. يعود إلى كل فرق أن يمرّ عبر كل الفروق الأخرى وأن «يريد» ذاته أو أن يلتقي ذاته عبر كل الفروق الأخرى. لذلك فإن العوْد الأبدي لا يطلع تاليا أو لا يأتي لاحقا بل هو حاضر سلفا في كل انقلاب عين وهو معاصر لكل ما يعاوده. يتعلق العود الأبدي بعالم فروق متداخلة، بعالم معقّد، **دون هوية** وشواشيّ بخاصة. كان جويس (Joyce) عرض **مسلك العوْد الدائم** (*vicus of recirculation*) على أنه ما يجعل **الشواش النسيق** (*chaosmos*) يدور؛ ونيتشه كان قال من قبل إن الشواش والعود الأبدي لم يكونا شيئين مختلفين بل هما **الإثبات الواحد ذاته**. العالم ليس متناهيا وليس لا متناهيا مثلما هو في التصور: إنه مكتمل وغير محدود. العود الأبدي هو لا محدود المكتمل ذاته، إنه الكينونة المتواطئة التي تقال على الفرق. في العود الأبدي يقابِل الشواش - الضلال انسجام التصور؛ إنه يقصي انسجام ذاتٍ تتصور كما انسجام موضوع مُتصوَّر. المعاودة تقابل التصور، والبادئة تغيِّر معناها، إذ في حالة أولى يقال الفرق فحسب بالنسبة إلى المتطابق لكن في الحالة الثانية المتواطئ هو الذي يقال بالنسبة إلى المغاير. المعاودة هي الكينونة اللاشكلانية لكل الفروق، القدرة اللاشكلانية للأسّ الذي يحمل كل شيء إلى هذا «الشكل» الأقصى حيث ينحلّ تصوّره. **المتباين** هو عنصر المعاودة النهائي الذي يقابل هوية التصور. كذلك دائرة العود الأبدي، دائرة الفرق والمعاودة (التي تفكك دائرة المتطابق والمتناقض) هي دائرة متعرجة لا تقول الهو هو إلا على ما يختلف. يعبّر الشاعر بلود (Blood) عن العقيدة المعلنة للأمبيريقية الترنسندنتالية بصفتها أستطيقا حقيقية: «الطبيعة عرضية، مسرفة ومتصوفة أساسا... [٨١] الأشياء عجيبة... الكون بريّ.. الهو هو لا

يعود إلا ليحمل المغاير. الدائرة البطيئة لمخرطة النّقّاش لا تتقدم إلا يسيرا. لكن الفرق يتوزع على المنحنى كله، إنه ليس مطابقا بالتمام أبدا»[1].

يحدث أن نعيّن تغيّرا فلسفيا مهمّا بين لحظتين ممثَّلتين بالماقبل كانطية والمابعد كانطية. اللحظة الأولى قد تتحدد بسلبيّ التحديد واللحظة الثانية بسلبيّ التقابل. الأولى بالهوية التحليلية والثانية بالهوية التركيبية. الأولى من زاوية الجوهر اللانهائي والثانية من زاوية **الأنا** المتناهي. في التحليل الليبنيتزي الكبير، الأنا المتناهي هو الذي يدخل سلفا في انبساط اللانهائي، لكن في الشميلة الهيغلية الكبرى، اللانهائي هو الذي يدخل مجددا في عملية الأنا المتناهي. سنشك مع ذلك في أهمية مثل تلك التغيرات. بالنسبة إلى فلسفة الفرق، من غير المهمّ أن يكون السلبي مدرَكا بصفته سلبيّ تحديد أو تقابل، والهوية بصفتها تحليلية أو تركيبية ما دام الفرق مختزلا مهما يكن من أمر في السلبي وملحَقا بالمتطابق. وحدانية وهوية الجوهر الإلهي هما في حقيقة الأمر الضمانة الوحيدة للأنا الواحد والمتطابق، والله يبقى ما دمنا نحافظ على الأنا. سيان هما أنّا متناه تركيبيّ أو جوهر إلهي تحليلي. لذلك مخيّبة للأمل هي الاستبدالات إنسان ـ إله ولا تقدمنا قيد أنملة. يبدو أن نيتشه هو الأول الذي رأى أن موت الله لا يصبح فعليا إلا مع تفكك الأنا. ما ينكشف حينئذ هو الكينونة التي تقال على الفروق التي لا هي في الجوهر ولا هي في ذاتٍ: نفس القدر

(١) ذكـــــــره Jean Wahl, *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique* (Alcan, 1920), p. 37. ـ كامل أثر جان فال هو تأمل عميق في الفرق؛ في قدرات الأمبيريقية على التعبير عن طبعته الشعرية، الحرة والبرّيّة؛ في تأبّي الفرق عن الاختزال في مجرد السلب؛ في العلاقات **الغير هيغلية** للإثبات والسلب.

من الإثباتات التحتية. إذا كان العوْد الأبدي هو الفكرة الأعلى، أيْ الفكرة الأشد فلأن تماسكه الأقصى في النقطة الأعلى يقصي تماسك ذات مفكّرة، تماسك عالم مفكَّر به كما تماسك إله ضامن(١). عوض الاهتمام بما [٨٢] يحدث قبل وبعد كانط (وهما سيّان)، علينا الاهتمام بلحظة محدَّدة في الكانطية، لحظة عابرة ساطعة لا تتواصل حتى عند كانط، وهي أقل امتدادا في المابعد كانطية ـ ربما ماعدا عند هولدرلين في تجربة وفي فكرة «تحويل وجهة قطعيّ». ذلك أنه عندما يضع كانط الثيولوجيا العقلية موضع نظر فإنه يقحم في ذات **الآن** ضربا من الانخرام، من التصدع أو من الشرخ، يقحم في الأنا

(١) في مقالين يجددان تأويل نيتشه، أبرز بيار كلوسفسكي هذا العنصر: «**الله مات** لا تعني أن الألوهة تتوقف من حيث هي بلورة للوجود وإنما أن الضامن المطلق لهوية الأنا المسئول يختفي في أفق وعي نيتشه الذي لا يتميز هو بدوره عن هذا الاختفاء... ولا يبقى (للوعي) غير الإعلان عن أنّ هويته ذاتها هي حالة عرضية مستبقاة اعتباطيا بصفتها ضرورية مع احتمال أن تعتبر ذاتها هي هذه العجلة الكونية للقدر، مع احتمال أن تشمل إذا أمكن ذلك جميع الحالات بما في ذلك العرضي ذاته في كليته الضرورية. ما يستمر إذًا هو الكينونة، والفعل **كان** الذي لا ينطبق أبدا على الكينونة ذاتها وإنما على العرضيّ» Nietzsche, le polythéisme et la parodie, dans *Un si funeste désir*, N.R.F., 1963, pp. 220-221). ـ «أيعني ذلك أن الذات المفكرة قد تخسر هويتها انطلاقا من فكرة متماسكة قد تقصيها تلقائيا؟... ما هو نصيبي في هذه الحركة الدائرية التي أنا بالنسبة إليها غير متجانس، بالنسبة إلى هذه الفكرة المتماسكة بالتمام التي تقصيني في اللحظة ذاتها التي أفكّر فيها بها؟ كيف لها أن تطعن في راهنية الأنا، هذا الأنا التي هي مع ذلك تمجده؟ بتحريرها التقلّبات التي كانت تدل عليه من حيث هو أنًا حتى أنه ليس البتة غير المنقضي هو الذي يدوّي في حاضره ...**الدائرة المفرغة الإلهية** ليست غير تسمية لتلك العلامة التي تأخذ ههنا هيئة إلهية على غرار ديونيزوس» (Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du même, dans *Nietzsche, Cahiers de Royaumont*, Editions de Minuit, 1966, pp. 233-235.

المحض للـ**أنا أفكر** استلابا من جهة الحق، استلابا منيعا من جهة الحق: لم يعد بمقدور الذات أن تتصور تلقائيتها الخاصة إلا بصفتها تلقائية آخر، وهي بذلك تستدعي في نهاية المطاف تماسكا ملغزا يقصي تماسكها الخاص، تماسك العالم وتماسك الله. كوجيتو لأنا منحلّ: أنا «الأنا أفكر» يحمل في ماهيته تقبّلية حدس بالنسبة إليها **الأنا** هو مسبقا غيرٌ. ليس مهمّا أن ترمّم الهوية التركيبية ثم أخلاقية العقل العملي سلامة الأنا والعالم والله وتهيئان الشميلات الما بعد كانطية؛ دخلنا للحظة وجيزة في هذا الفصام من جهة الحق، الذي يخص أعلى قدرة للفكر والذي يفتح الكينونة مباشرة على الفرق بالرغم من كل توسّطات وكل مصالحات المفهوم.

* * *

لقد تمّ تعريف مهمة الفلسفة الحديثة: قلب الأفلاطونية. أن يحتفظ هذا القلب بالكثير من الخصائص الأفلاطونية فذلك ليس محتوما وحسب بل هو مستحَبّ. من الحقيقي أن الأفلاطونية تمثّل سلفا إلحاق الفرق بقوى الواحد والمماثل [٨٣] والشبيه وحتى السلبي. إنها مثل الحيوان الذي هو بصدد الترويض، والذي تشهد حركاته وهي تحتضر، بشكل أفضل مما هي عليه في حالة حرية عن طبيعة توشك على الزوال: العالَم الهرقليطي يزمجر في الأفلاطونية. مع أفلاطون ما يزال المَخرج ملتبسا؛ لم يجد التوسيط حركته ناجزة. **الفكرة** ليست بعدُ مفهومَ موضوعٍ يُخضع العالم إلى متطلبات التصور وإنما هي بالأحرى حضور خام لا يمكن استحضاره في العالم إلا وفق ما لا يمكن «تصوره» في الأشياء. كذلك لم تختر الفكرة بعدُ إرجاع الفرق إلى هوية مفهوم بعامة؛ إنها لم تتخلّ عن إيجاد مفهوم محض، مفهوما خاصا بالفرق من حيث هو كذلك. المتاهة أو الشواش استبانا لكن دون خيط، دون واسطة خيط. الفريد في

الأفلاطونية رآه أرسطو جيدا وإن كان قام تحديدا بنقد أفلاطون: ديالكطيقا الفرق لها منهج يخصها ـ القسمة ـ لكن هذه الأخيرة تعمل دون توسيط، دون حدّ أوسط أو علة، تعمل في المباشر وتنتسب إلى إيحاءات الفكرة عوض انتسابها إلى متطلبات مفهوم بعامة. وإنه لمن الحق أن القسمة بالنسبة إلى الهوية المفترَضة لمفهوم، هي إجراء قُلّب، مشوَّش، يقفز من فرادة إلى أخرى. لكن أليست تلك قوتها من زاوية نظر **الفكرة**؟ وبعيدا عن كونها إجراء ديالكطيقيا من بين إجراءات أخرى قد يتوجب استكماله أو استبداله بإجراءات أخرى، أليست القسمة في اللحظة التي تظهر فيها هي التي تعوّض الإجراءات الأخرى، تجمّع كامل القدرة الديالكطيقية لصالح فلسفة فرق حقيقية وتختبر في نفس الآن الأفلاطونية وإمكان قلب الأفلاطونية؟

يتمثل خطؤنا في محاولة فهم القسمة الأفلاطونية انطلاقا من أرسطو. يتعلق الأمر تبعا لأرسطو بقسمة جنس إلى أنواع متقابلة؛ بيْد أن هذه الطريقة ليست فاقدة بذاتها «للحجة» فحسب بل تنقصها كذلك علة نقرر بسببها أن شيئا ما هو جهة هذا النوع وليس جهة نوع آخر. على سبيل المثال نقسّم الفن إلى فن إنتاج وفن قنية؛ لكن لِمَ الصيد بالصنارة هو جهة القنية؟ ما ينقص هنا هو التوسيط، نعني هوية مفهوم يصلح أن يكون حدا أوسط. لكن من البديهي أن الاعتراض يسقط لو أن القسمة الأفلاطونية لا تحدد البتة لنفسها تعيين أنواع جنس. أو بالأحرى هي تحدده لذاتها لكن سطحيا وحتى تهكميا [٨٤] لتخفي سرها الحقيقي بشكل أفضل تحت هذا القناع[1]. القسمة ليست مضادة

(١) حول نقد أرسطو للقسمة الأفلاطونية، راجع **التحليلات الأولى**، I، ٣١؛ **التحليلات الثانية**، II، ٥ و١٣ (إنه في هذا النص الأخير يحتفظ أرسطو=

لـ «تعميم»، إنها ليست تنويعا. لا يتعلق الأمر البتة بمنهج تنويع وإنما بمنهج انتقاء. فالأمر لا يتعلق بقسمة جنس معيّن إلى أنواع محدَّدة وإنما بقسمة نوع هجين إلى سلالات نقية أو بانتقاء سلالة نقية انطلاقا من مواد غير نقية. قد يمكننا الحديث عن «أفلاطونيات» تواجه «الأرسطوطاليات» مثلما يقيم البيولوجيون تقابلا بين «الجردانونات» و«اللينيونات»(*). ذلك أن النوع الأرسطي حتى وإن كان غير قابل للقسمة، حتى وإن كان صغيرا جدا فإنه يظل نوعا ضخما. القسمة الأفلاطونية تعمل في مجال آخر مغاير تماما هو مجال الأنواع الصغرى أو السلالات. كذلك سيان أن تكون نقطة انطلاقه جنسا أو نوعا؛ لكن هذا الجنس، هذا النوع الضخم، إنما وُضع بصفته مادة منطقية غير متميزة، مادة غير متحيزة، مزيجا، كثرة غير محدودة تمثّل ما يتوجب إقصاؤه لإبراز **الفكرة** بصفتها سلالة نقية. البحث عن الذهب، هو ذا نموذج القسمة. الفصل ليس فصلا نوعيا بين تعيينين للجنس لكنه كائن كله في جهة واحدة، في السلالة التي ننتقيها: لم يعد فصلا بين أضدادِ نفس الجنس وإنما بين النقي والدَّنِس، بين الجيد والسيئ، بين الأصيل والزائف في مزيج يشكّل نوعا ضخما. إنه الفصل المحض، المفهوم المحض للفصل وليس الفصل الموسوط في

= للقسمة بدور ما في تعيين النوع شرط أن يصحح النواقص التي يعتقد أنه اكتشفها في التصور الأفلاطوني بواسطة مبدإ اتصالٍ). لكن إلى أيّ حد يكون تعيين الأنواع مظهرا تهكميا وحسب وليس هو هدف القسمة الأفلاطونية، ذلك هو ما نراه بوضوح مثلا في محاورة **السياسي**، ٢٦٦ ب ـ د.

(*) نسبة إلى جيوردانو برينو (Giordano Bruno (1548-1600)) وكارل فون ليناي (Linné) (١٧٠٧ ـ ١٧٧٨). الأول إيطالي ذو منزع مادي يقول بوحدة الوجود، وقد أعدمته محاكم التفتيش حرقا بعد أن قضّى ثماني سنوات في السجن، والثاني عالم طبيعة سويدي أنجز تصنيفا للنباتات وقال بقابلية تحول بعض الأنواع تحت تأثير الوسط الذي تحيا فيه. (المترجم).

المفهوم بعامة، في الجنس والأنواع. معنى وهدف منهج القسمة هو انتقاء الخصوم وامتحان الطامحين ـ ليس هو **التناقض** (ἀντίφασις) وإنما هو **الاعتراض** (ἀμφισβήτησις) (ونحن نرى ذلك جيدا في المثالين الأساسيين لأفلاطون؛ في محاورة **السياسي** حيث وقع تعريف السياسي بصفته من يعرف «رعي الناس»، لكن الكثير من الناس يظهرون فجأة، تجارا، مزارعين، خبازين، رياضيين، أطباء يقولون: الراعي الحقيقي للناس، هو أنا! وفي محاورة **فدروس** حيث يتعلق الأمر بتعريف الهذيان الجيد والعاشق الحقيقي وحيث الكثير من الطامحين هم هناك ليقول كل واحد منهم: العاشق والعشق هما أنا!). ليست المسألة مسألة نوع في كل هذا إلا تهكما. ولا شيء فيها مشترك مع اهتمامات أرسطو: لا يتعلق الأمر بتعيين النوع وإنما بالتأصيل. [٨٥] فالإشكال الوحيد الذي يخترق فلسفة أفلاطون كلها والذي يحكم تصنيفها للعلوم أو للفنون هو دائما المقارنة بين المتنافسين، انتقاء الطامحين، التمييز بين الشيء وشبيهه المتظاهر(*) في صلب جنس كاذب أو نوع ضخم. يتعلق الأمر بإحداث الفصل: وبالتالي إعمال ديالكطيقا المباشر والاختبار الخطير، دون صنارة ودون شبكة في أعماق المباشر. ذلك أنه وفق العُرف القديم، عُرف الميثة والملحمة، الطامحون الزائفون ينبغي أن يموتوا.

مسألتنا لا تتمثل كذلك في معرفة ما إذا كان الفصل الانتقائي هو فصل بين الطامحين الحقيقيين والزائفين على الطريقة التي يقوله بها

(*) ترجمنا هنا simulacre بشبيه متظاهر في السياق الأفلاطوني، بينما أبقينا وسنبقي على لفظة سيمولاكر في استخدامها الدلوزي، ذلك أن السيمولاكر عند أفلاطون هو صورة الصورة، وهي صورة متدنية ومشوهة، أما عند دلوز فالسيمولاكر يقلب الصورة والنموذج معا ويخرج بالتالي عن المرجعية الأفلاطونية. (المترجم).

أفلاطون وإنما بالأحرى معرفة كيف يقوم أفلاطون بهذا الفصل بفضل منهج القسمة. للقارئ هنا دهشة حادة؛ إذ يقحم أفلاطون «ميثة»: قد نقول إذًا إن الفصل مذ يتخلى عن قناع تنويعه ويكتشف هدفه الحقيقي يعدل مع ذلك عن تحقيق هذا الأخير ويقع استبداله بمجرد «لعب» ميثة. بالفعل، مذ نصل إلى مسألة الطامحين، تستحضر محاورة **السياسي** صورة إله يحكم العالم والبشر في الفترة القديمة: وحده هذا الإله يستحق حصريا اسم الملك ـ الراعي للبشر. لكن تحديدا، بالنسبة إليه لا يتساوى كل الطامحين: ثمة «رعاية» معينة للجماعة الإنسانية تحيل بامتياز على الإنسان السياسي لأنه الأقرب إلى نموذج الإله ـ الراعي القديم. يجد الطامحون أنفسهم مصنفين تقريبا تبعا لنظام مشاركة انتقائيّ؛ ومن بين منافسي السياسي بإمكاننا أن نميز (تبعا لهذا المقياس الأنطولوجي الذي وفّرته الميثة) بين أهل وخدم وأتباع، وأخيرا، دجّالين ونسخ مقلَّدة[1]. نفس الإجراء في محاورة **فدروس**: عندما يتعلق الأمر بالتمييز بين «الهذيانات»، فجأة يستدعي أفلاطون ميثة. إنه يصف حركة الأنفس قبل التجسد والتذكر الذي تحمله عن **الأفكار** التي أمكنها تأمّلها. إنه هذا التأمل الميثيّ، إنها طبيعة أو درجة هذا التأمل، إنه نوع المناسبات الضرورية لتجدد التذكر هي التي تعيّن قيمة ونظام مختلف ضروب الهذيان الحالية: بإمكاننا تحديد من يكون العاشق الزائف [٨٦] والعاشق الحقيقي؛ قد يكون بإمكاننا حتى تحديد من يشارك فعليا في التذكر والتأمل،

---

(١) إن الميثة من هذه الزاوية ينبغي إكمالها بنموذج من نوع آخر، النموذج الإرشادي الذي يمكّن من التمييز بواسطة المماثلة بين الأهل والخدم والتابعين والنسخ المقلَّدة. وبالمثل يتضمن اختبار الذهب انتقاءات عديدة: استبعاد الدنس، استبعاد المعادن الأخرى «المنتمية إلى نفس العائلة» (راجع، محاورة السياسي، ٣٠٣ د ـ هـ).

أهو العاشق، الشاعر، الكاهن، العرّاف، الفيلسوف ـ من هو الطامح الحقيقي والمشارك الحقيقي، وتحديد النظام الذي ينتمي إليه الآخرون. (سيُعترض علينا بأن النص الثالث الكبير المتعلق بالقسمة، نص **السفسطائي**، لا يعرض أية ميثة؛ ذلك أنه باستعمال مفارقيّ للمنهج وباستعمال مضاد، يطرح أفلاطون على نفسه عزل الطامح الزائف بامتياز، ذاك الذي يطمح إلى كل شيء دون أيّ وجه حق: «السفسطائي».)

لكن إدراج الميثة يبدو أنه يؤكد كل اعتراضات أرسطو: القسمة التي يعوزها التوسيط لن تكون لها أية قوة حاسمة وسيكون من الضروري استبدالها بميثة ستوفر لها توسيطا معادلا في شكل خياليّ. هنا أيضا، نشوّه مع ذلك معنى هذا المنهج الملغز جدا. ذلك أنه إذا كان من الحقيقي أن الميثة والديالكطيقا هما قوتان متمايزتان في الأفلاطونية بعامة فإن هذا التمايز يفقد صلاحيته لحظة تكتشف الديالكطيقا في القسمة منهجها الحقيقي. القسمة هي التي تتخطى الثنائية وتدمج الميثة في الديالكطيقا وتجعل من الميثة عنصرا من عناصر الديالكطيقا بالذات. تظهر بنية الميثة بوضوح عند أفلاطون: إنها الدائرة بوظيفتيها الديناميكيتين، الدوران والرجوع، التقسيم أو التوزيع ـ توزيع الأسهم ينتمي إلى العجلة التي تدور بصفتها تناسخ العوْد الأبدي. لا تهمّنا هنا الأسباب التي لأجلها من المؤكد أن أفلاطون ليس هو من استهل العوْد الأبدي. ومع ذلك تظل الميثة في **فدروس** كما في **السياسي** أو في أية محاورة أخرى هي التي تقيم نموذج تنقّل جزئي يظهر فيه أساس قادر على إحداث الفرق، أي على تحديد الأدوار أو المطامح. هذا الأساس يوجد متعينا في **فدروس** في صيغة **الأفكار** مثلما تأملتها الأنفس التي تتنقل فوق قبة السماء؛ في **السياسي**، في هيئة الإله ـ الراعي الذي يحكم هو ذاته

الحركة الدورية للعالم. مركز الدائرة أو محرّكها، الأساس قائم في الميثة بصفته مبدأ اختبار أو انتقاء يمنح منهج القسمة كامل معناه بتحديد درجات مشاركة انتقائية. وفقا لأعرق تقليد، الميثة الدائرية هي إذًا الرواية ـ المعاوَدة لتأسيس. القسمة تقتضيها بصفتها الأساس القادر على إحداث الفرق؛ عكسيا هي تقتضي القسمة بصفتها حالة الفرق في ما ينبغي تأسيسه. القسمة هي الوحدة الحقيقية [٨٧] للديالكطيقا وللميثولوجيا، للميثة بصفتها تأسيسا وللوغوس بصفته **لوغوسا قاسما كالنصل** (λόγος τομεύς).

دور الأساس هذا يظهر بكل وضوح في التصور الأفلاطوني للمشاركة. (ودون شك هو الذي يزود القسمة بالتوسيط الذي كانت تبدو أنها تحتاجه والذي يردّ في نفس الآن الفرق إلى **الواحد**؛ لكن بشكل مخصوص جدا...) المشاركة تعني الحصول على حصة، الحصول عليها لاحقا، الحصول عليها تاليا. الذي يمتلك أوّلا هو الأساس ذاته. وحدها العدالة عادلة فيما يقول أفلاطون؛ أما أولئك الذين نسميهم عادلين فيمتلكون خاصية كون المرء عادلا بكيفية ثانية أو ثالثة أو رابعة... أو في شكل شبيه متظاهر. أن تكون العدالة وحدها عادلة فتلك ليست مجرد قضية تحليلية. إنه تعيين **الفكرة** بصفتها أساسا هو الذي يمتلك أولا. وخاصّةُ الأساس هي أن يمكّن من المشاركة، يمكّن في المرتبة الثانية. وهكذا فإن ما يشارك وما يشارك بشكل تقريبيّ وبدرجات مختلفة هو بالضرورة طامح. الطامح هو الذي يستدعي أساسا، الطموح هو الذي ينبغي تأسيسه (أو إبطاله بصفته غير ذي أساس). الطموح ليس ظاهرة من بين ظاهرات أخرى بل هو طبيعة كل ظاهرة. الأساس اختبار يتيح تقريبيا المشاركة في موضوع الطموح؛ بهذا المعنى يقيس الأساسُ الفرقَ ويحدثه. علينا إذًا أن نميز بين: العدالة بصفتها أساسا؛ صفة العادل بما هي

موضوع الطموح الذي يمتلكه ما يؤسِّس؛ العادلون بصفتهم طامحين يشاركون بتفاوت في الموضوع. لذلك يمدنا الأفلاطونيون المحدثون بفهم عميق جدا للأفلاطونية عندما يعرضون ثلاثيتهم المقدسة: ما لا يقبل المشاركة، المشارَك فيه، المشاركون. المبدأ الذي يؤسس هو بمثابة ما لا يقبل المشاركة لكنه يعطي شيئا ما للمشاركة، ويعطيه للمشارك الذي هو مالك من درجة ثانية، أي يعطيه للطامح الذي عرف كيف يجتاز اختبار الأساس. قد نقول: الأب والبنت والطامح. ولأن الثلاثية يتكرر حدوثها على امتداد سلسلة مشاركات ولأن الطامحين يشاركون في نظام وبدرجات تمثّل الفرق بالفعل فإن الأفلاطونيين المحدثين رأوا بوضوح ما هو أساسي: لم يكن هدف الفرق هو تمييز الأنواع بالعرْض وإنما إقامة ديالكطيقا تسلسلية، إقامة سلسلات أو سلالات بالعمق تسَم عمليات أساس انتقائيّ كما مشاركة انتخابية (زوس I، زوس II، إلخ.). يظهر مذّاك أن التناقض لا يعني اختبار الأساس ذاته بقدر ما يمثّل على العكس من ذلك حالة طموح [٨٨] غير مؤسَّس، على حدود المشاركة. إذا كان للطامح الحق (الثابت، الشرعي، الأصيل) منافسون هم بمثابة أهله، بمثابة أتباعه، بمثابة خدمه، يشاركون بعناوين مختلفة في مطمحه، فإن له هو كذلك أشباهه المتظاهرون، ونسخه المقلَّدة التي يبطلها الإختبار: ذلك هو «السفسطائي» حسب أفلاطون، مهرّج، قنطورس أو ستير(*) يطمح إلى كل شيء وهو طامح إلى كل شيء، ليس هو على صواب أبدا بل هو يناقض كل شيء ويناقض ذاته.

(*) القنطورس (le centaure) هو كائن أسطوري مقدَّمه مقدَّم إنسان ومؤخره مؤخر فرس. أما الستير (le satyre) فهو كذلك كائن أسطوريّ نصفه الأعلى بشريّ ونصفه الأسفل نصف ماعز. (المترجم).

لكن فيمَ يتمثل اختبار الأساس تحديدا؟ الميثة تقوله لنا: دائما مهمة للإنجاز ولغز للحل. نسأل الكاهن لكن جواب الكاهن هو ذاته إشكال. الديالكطيقا هي التهكم لكن التهكم هو فن الإشكالات والأسئلة. يتمثل التهكم في معالجة الأشياء والكائنات بصفتها كذلك أجوبة على أسئلة خفية، بصفتها كذلك حالات لإشكالات للحل. نتذكر أن أفلاطون يعرّف الديالكطيقا بصفتها عاملة من خلال «إشكالات» نرتفع عبرها حتى المبدأ المحض الذي يؤسس، أيْ الذي يقيسها من حيث هي كذلك ويوزع الحلول المطابقة لها؛ ولا تعرض محاورة **المينون** التذكر إلا في علاقته بإشكال هندسي ينبغي فهمه قبل حله والذي ينبغي أن يكون له الحل الذي يستحقه تبعا للكيفية التي فهمه بها المتذكر. ليس لنا أن نهتمّ الآن بالتمييز الذي تجدر إقامته بين هيئتي الإشكال والسؤال وإنما أن ننظر بالأحرى في الكيفية التي يلعب بها مركّبهما في الديالكطيقا الأفلاطونية دورا أساسيا ـ دورا يساوي في الأهمية الدور الذي سيكون لاحقا للسلبي مثلا في الديالكطيقا الهيغلية. لكن تحديدا **ليس** السلبي هو الذي يقوم بهذا الدور عند أفلاطون. حتى أنه ينبغي أن نتساءل عما إذا كان يتوجب فهم الأطروحة الشهيرة في محاورة **السفسطائي**، رغم بعض الالتباسات، على النحو التالي: الـ «لا» في عبارة «لا ـ كينونة» تعبّر عن **شيء آخر غير السلبي**. حول هذه النقطة، عيب النظريات التقليدية هو أنها تفرض علينا إمّية مريبة: عندما نبحث عن طرد السلبي نقرّ أننا راضون إذا بيّنّا أن الكينونة هي تمام واقع إيجابي ولا تسمح بأية لا ـ كينونة؛ عكسيا، عندما نبحث عن تأسيس السلبي، نكون راضين إذا توصلنا إلى أن نضع في الكينونة أو في علاقة بالكينونة، أيّما لا ـ كينونة (يبدو لنا أن هذه اللا ـ كينونة هي بالضرورة كينونة السلبي أو أساس السلب). الإمّية إذًا هي التالية: إما

أنه ليس ثمة لا ـ كينونة، والسلب وهميّ وغير مشروع؛ وإما أنه ثمة لا ـ كينونة تضع [٨٩] السلبي في الكينونة وتؤسس السلب. مع ذلك لعله لدينا مبررات للقول في نفس الآن إنه ثمة لا ـ كينونة وإن السلبي وهميّ.

الإشكال أو السؤال ليسا تعيينين ذاتيين أو مانعيْن يشيران إلى لحظة قصور في المعرفة. البنية الإستشكالية هي جزء مكوِّن للموضوعات وتمكّن من إدراكها بصفتها علامات مثلما الهيئة المسائلة أو المستشكلة هي جزء مكوّن للمعرفة وتمكّن من إدراك إيجابيتها وخصوصيتها في فعل **التعلّم**. بشكل أكثر عمقا، الكينونة (أفلاطون يقول **الفكرة**) هي التي «تطابق» ماهية الإشكال أو السؤال من حيث هو سؤال. ثمة ما يشبه «فتحة»، «فغرا»، «طية» أنطولوجية تعيد الكينونة والسؤال أحدهما إلى الآخر. في هذه العلاقة، الكينونة هي الفرق ذاته. الكينونة هي كذلك لا ـ كينونة، **لكن اللا ـ كينونة ليست كينونة السلبي**، إنها كينونة الإستشكالي، كينونة الإشكال والسؤال. الفرق ليس هو السلبي بل على النقيض من ذلك اللا ـ كينونة هي الفرق: **الآخر** (ἕτρον) وليس **الضديد** (ἐναντίον). لأجل ذلك قد يتوجب بالأحرى رسم اللاكينونة، (لا) ـ كينونة أو بالأوْلى،؟ ـ كينونة. يحدث بهذا المعنى أن المصدر، **الكينونة**، لا يشير إلى قضية بقدر ما يشير إلى التساؤل الذي يُفترض في القضية أن تجيب عنه. هذه (اللا) ـ كينونة هي **العنصر** الفارقيّ الذي يجد فيه الإثبات بما هو إثبات متعدد، مبدأ تكوّنه. أما بخصوص السلب فإنه ليس غير ظل هذا المبدإ الأعلى، ظل الفرق إلى جانب الإثبات المحدَث. عندما نخلط بين (اللا) ـ كينونة والسلبي فمن المحتوم أن يوضع التناقض في الكينونة؛ لكن التناقض ما يزال هو المظهر أو الظاهرة العارضة، الوهم الذي يسقطه الإشكال، ظِلّ سؤال يَظل

مفتوحا وظِلّ الكينونة التي تتوافق بما هي كذلك مع هذا السؤال (قبل أن تجيب عنه). بهذا المعنى، ألا يخص التناقض سلفا عند أفلاطون حالة المحاورات المسماة محاورات إحراجية فحسب؟ في ما وراء التناقض ثمة الفرق - في ما وراء **اللا** - كينونة، الـ (لا) - كينونة، في ما وراء السلبي، الإشكال والسؤال[1]. . . . .

(١) **ملاحظة حول فلسفة الفرق الهيدغرية**. - يبدو جيدا أن ضروب سوء الفهم الأساسية التي شجبها هيدغر بصفتها إخلالات في فهم فلسفته بعد كتابيْ **كينونة وزمان وما الميتافيزيقا؟**، كانت تتعلق بالتالي: **الليس** الهيدغري لم يكن يحيل إلى السلبي في الكينونة وإنما إلى الكينونة بصفتها فرقا؛ لم يكن يحيل إلى السلب وإنما إلى السؤال. عندما كان سارتر حلل التساؤل في مستهل **الكينونة والعدم**، كان جعل منه تمهيدا [٩٠] لاكتشاف السلبي والسلب. لقد كان ذلك بشكل ما، نقيض الإجراء الهيدغيري. من الحقيقي أنه لم يكن في ذلك أيّ سوء فهم، فسارتر لم يكن قصده شرح هيدغر. لكن لمرلو - بونتي استلهام هيدغيري أكثر عينية عندما كان تحدث عن «الطية» أو «الطيّ» منذ **فنومينولوجيا الإدراك الحسي** (في مقابل«ثقوب» و«بحيرات اللا - كينونة» السارترية) - وعندما كان رجع إلى أنطولوجيا للفرق وللسؤال في كتابه الذي نشر بعد وفاته، **المرئي واللامرئي**.

تبدو لنا أطروحات هيدغر قابلة للتلخيص على النحو التالي: ١) **الليس** لا يعبّر عن السلبي وإنما عن الفرق بين الكينونة والكائن. راجع توطئة *Vom Wesen des Grundes*، الطبعة الثالثة، ١٩٤٩: «الفرق الأنطولوجي هو الليس بين الكائن والكينونة» (وتذييل **ما الميتافيزيقا؟**، الطبعة الرابعة، ١٩٤٣: «ما هو ليس كائنا البتة ولا في أيّ مكان ألا ينكشف بصفته انفراق كل كائن؟» (ص٢٥). ٢) هذا الفرق ليس بين... وبين... بالمعنى العادي للكلمة. إنه الطية، **الثنْية**. إنه مكوّن للكينونة وللكيفية التي تكوّن بها الكينونة الكائنَ في الحركة المزدوجة للـ «مضاءة» وللـ«احتجاب». الكينونة هي حقا فارقيّ الفرق. ومن هنا عبارة: الفرق الأنطولوجي. قارن بـ *Dépassement de la métaphysique, trad. Franç., in Essais et conférences*, pp. 89 sq.؛ ٣) الفرق الأنطولوجي يتوافق والسؤال. إنه كينونة السؤال الذي يتطور إلى إشكالات بتشخيص مجالات محددة بالنسبة إلى الكائن. قارن بـ *Vom Wesen* =

= des *Grundes*, trad. Franç., in *Qu'est-ce que la métaphysique?*, pp. 57-58؛ ٤) مفهوما على هذا النحو، الفرق ليس موضوع تصوّر. التصور بصفته مجال الميتافيزيقا، يُخضع الفرق للهوية حتى وإن كان ذلك لمجرد إحالته إلى حد ثالث بصفته مركز مقارنة بين حدّين يُفترض بهما المباينة بين (الكينونة والكائن). يعترف هيدغر أن زاوية نظر التصور الميتافيزيقي هذه ما تزال حاضرة في *Vom Wesen* (الترجمة الفرنسية، ص ٥٩، حيث وُجد الحد الثالث في «تعالي مقام الانفتاح»). لكن الميتافيزيقا عاجزة عن التفكير بالفرق في حد ذاته وبأهمية ما يفصل كما بما يجمع (المفرّق). ليس ثمة لا شميلة ولا توسيط ولا مصالحة في الفرق وإنما على النقيض من ذلك ثمة إصرار في الإنفراق. ذلك هو «المنعرج» في ما وراء الميتافيزيقا: «إذا كان بمقدور الكينونة ذاتها أن تضيء حقيقة الفرق الذي تحتفظ به داخلها بين الكينونة والكائن فإنها تقدر على ذلك فقط عندما يتبدى الفرق ذاته بشكل خاص...» (*Dépassement de la métaphysique*, p. 89.) حول هذه النقطة، راجع Beda Allemann, *Hölderlin et Heidegger*, trad. Franç., Presses Universitaires de France, pp. 157-162, 168-172, et Jean Beaufret, Introduction au *Poème de Parménide*, Presses Universitaires de France, pp. 45-55, 69-72؛ ٥) يتأبّى الفرق إذًا عن الخضوع للمتماهي أو للمعادل لكن ينبغي أن يقع التفكير به في الهو هو وبصفته الهو هو. قارن بـ *Identität und Differenz* (Günter Neske, 1957). Et *L'homme habite en poète*, trad. Franç., in *Essais et conférences*, p. 231: «الهو هو والمعادل لا يتطابقان ولا كذلك الهو هو [٩١] والتماثل الخاوي للمتماهي المحض. المعادل يرتبط دوما بما لا فرق فيه بغية أن ينسجم الكل فيه. الهو هو على النقيض من ذلك هو الانتماء المتبادل للمختلف انطلاقا من التجميع الذي يجريه الفرق. ليس بمقدورنا أن نقول الهو هو إلا عندما يكون وقع التفكير بالفرق... يستبعد الهو هو كل مسارعة إلى إذابة الفروق في المعادل: المسارعة إلى المماثلة ولا شيء غير ذلك. الهو هو يجمّع المختلف في وحدة أصلية، المعادل على النقيض من ذلك يشتت في الوحدة الباهتة للواحد الذي هو بكل بساطة متماثل.»

نحتفظ به على أنه أساسيّ هذا التوافق بين الفرق والسؤال، بين الفرق الأنطولوجي وكينونة السؤال. سنتساءل مع ذلك عما إذا لم يكن هيدغر ذاته=

الأشكال الأربعة للديالكطيقا الأفلاطونية هي إذًا: انتقاء الفرق، إنشاء دائرة ميثية، إقامة أساس، وضع مركّب سؤال ـ إشكال. لكن من خلال هذه الأشكال ما يزال الفرق مستندا إلى الهو هو أو إلى الواحد. ودون شك، **الهو هو** لا ينبغي الخلط بينه وبين هوية المفهوم بعامة؛ إنه يخص بالأحرى **الفكرة** بصفتها «الشيء» ذاته. لكن من حيث أنه يلعب دور أساس حقيقي فإنّا لا نرى جيدا ما هو مفعوله غير إيجاد المتماهي في المؤسَّس واستخدام الفرق لإيجاد المتماهي. في الحقيقة، التمييز بين الهو هو والمتماهي لا يثمر إلا بإخضاع الهو هو إلى قلب يردّه إلى المغاير، وفي نفس الآن، الأشياء والكائنات التي تتمايز في المغاير تخضع بشكل مواز لتحطيم جذري لـ**هويتها**. إنه بهذا الشرط فقط يقع التفكير بالفرق في ذاته ولا يكون متصوَّرا ولا موسوطا. على النقيض من ذلك، الأفلاطونية كلها تهيمن عليها فكرة تمييز ينبغي إقامته بين «الشيء ذاته» والأشباه المتظاهرة. عوض تفكيرها بالفرق [٩٢] في ذاته فإنها تحيله سلفا إلى أساس، تخضعه للهو هو وتدخل التوسيط في شكل ميثيّ. قلب الأفلاطونية يعني التالي: إنكار أولوية الأصل على النسخة والنموذج

= ساعد على الخلافات بتصوره لـ«اللاشيء»، بطريقته في «شطب» الكينونة عوض أن يضع بين قوسين (لا) اللا ـ كينونة. وفضلا عن ذلك هل تكفي مواجهة المتماهي للهو هو حتى نفكّر بالفرق الأصلي وانتزاعه من التوسيطات؟ إذا كان من الحقيقي أن بعض الشراح تمكنوا من العثور عند هوسرل على أصداء توماوية، فإن هيدغر على النقيض من ذلك هو جهة دانس سكوت (Duns Scot) ويعطي ألقا جديدا لتواطؤ الكينونة. لكن هل يُجري هيدغر القلب الذي وفقه ينبغي للكينونة المتواطئة أن تقال على الفرق فحسب، وبهذا المعنى تدور حول الكائن؟ هل يدرك الكائن بشكل يجعل هذا الأخير متملصا من كل تبعية إزاء هوية التصور؟ لا يبدو أنه فعل ذلك، قياسا على نقده للعود الأبدي النيتشي.

على الصورة. تمجيد سلطان السيمولاكرات والظلال. بيار كلوسوفسكي، في المقالات التي كنا استشهدنا بها سابقا، أشار بوضوح إلى هذه النقطة: العود الأبدي في معناه الحصري يعني أن كل شيء لا يوجد إلا بعودته، إنه نسخة لما لا نهاية له من النسخ التي لا تُبقي أصليا ولا حتى أصلا. لأجل ذلك سمي العود الأبدي «محاكيا ساخرا»: إنه ينعت ما يوجده (ويعيده) على أنه سيمولاكر[1]. السيمولاكر هو الخاصة الحقيقية أو شكل ما هو - «الكائن» ـ عندما يكون العود الأبدي هو قدرة الكينونة (اللاشكلاني). عندما تنحلّ هوية الأشياء تنعتق الكينونة وتدرك التواطؤ وتبدأ في الدوران حول المغاير. ما هو كائن أو ما يعود لا هوية مسبقة ومتكوّنة له: الشيء يقع اختزاله في الفرق الذي يمزقه وفي كل الفروق المتضمنة في ذلك الفرق والتي هو يجتازها. بهذا المعنى، السيمولاكر هو الرمز ذاته أيْ العلامة من حيث استبطانها شروط معاودتها الخاصة. استولى السيمولاكر على تنافر مقوّم في الشيء الذي يزيحه هذا السيمولاكر عن مرتبة النموذج. إذا كان للعود الأبدي مثلما رأينا ذلك مهمة إقامة فرق في الطبيعة بين الأشكال الوسطى والأشكال العليا، ثمة كذلك فرق بالطبيعة بين الأوضاع الوسطى أو المعتدلة للعود الأبدي (سواء كانت الدورات الجزئية أو كان العوْد الشامل التقريبي، في النوع) ووضعه الحصريّ أو القطعي. ذلك أن العود الأبدي المثبت في كامل قدرته، لا يسمح بأيّ إنشاء

(١) انظر أعلاه، ص ٨١، هامش عدد ١(الأصل الفرنسي). (وحول فكرة السيمولاكر هذه مثلما تظهر عند كلوسوفسكي في علاقتها بالعود الأبدي، قارن بـ Michel Foucault, La prose d'Actéon, *Nouvelle Revue française* , mars 1964, et Maurice Blanchot, Le rire des dieux, *Nouvelle Revue française*, juillet 1955).

لتأسيسٍ ـ أساسٍ: على النقيض من ذلك هو يحطّم ويبتلع كل أساس بصفته هيئة قد تقيم الفرق بين الأصلي والفرعي، بين الأشياء والسيمولاكرات. إنه يجعلنا نواكب **التهسيس** (effondement)(*) الكلي. ينبغي أن نفهم بـ «التهسيس» هذه الحرية اللاموسوطة للقاع، هذا الاكتشاف لقاع وراء كل قاع آخر، هذه العلاقة لما لا قاع له مع اللامؤسَّس، هذا الانعكاس المباشر للاشكلاني وللشكل الأعلى الذي يكوّن العود الأبدي. كل شيء، حيوانا أو كائنا، تمّ إيصاله إلى حالة السيمولاكر؛ حينئذ مفكر العود الأبدي الذي يتأبّى بكل تأكيد عن الخروج من الكهف بل قد يجد بالأحرى كهفا آخر في ما وراء ذلك، يجد دائما [٩٣] كهفا آخر أين يتوارى، بإمكانه القول بكل مشروعية إنه هو ذاته مضطلع بالشكل الأرقى لكل ما هو كائن مثلما هو الشاعر «مضطلع بالإنسانية وحتى بالحيوانات». لهذه الكلمات ذاتها صداها في الكهوف المتراكبة. وهذه القساوة التي كانت بدت لنا أنها هي التي تكوّن الوحش في البداية وينبغي أن تمحى، ولا يمكن تلطيفها إلا بالتوسيط التصوري، تبدو لنا الآن أنها هي التي تشكّل الـفكرة، أي المفهوم المحض للفرق في الأفلاطونية المقلوبة: هي الأكثر براءة، هي حالة البراءة وصداها.

عيّن أفلاطون الهدف الأقصى للديالكطيقا: إحداث الفرق. غير أنه ليس فرقا بين الأشياء والسيمولاكرات، بين النموذج والنسخ. الشيء هو السيمولاكر ذاته، السيمولاكر هو الشكل الأرقى، والأعسر بالنسبة إلى كل شيء هو وصوله إلى سيمولاكره الخاص،

(*) لفظة effondement لا وجود لها في اللسان الفرنسيّ وقد نحتها دلوز من effondrer/fonder ومن جانبنا عملنا ـ باقتراح من الأستاذ الصديق كمال الزغباني ـ على نحت كلمة **التهسيس** من كلمتيْ التهديم والتأسيس. (المترجم).

إلى حالة كونه علامة في انسجام العود الأبدي. أفلاطون كان واجه الشواش بالعود الأبدي كما لو أن الشواش قد كان حالة تناقضية عليها أن تقبل من الخارج أمرا أو قانونا مثلما هو حال عملية الصانع (Démiurge) وهو بصدد إرضاخ مادة عنيدة. أفلاطون كان أحال السفسطائي جهة التناقض، إلى هذه الحالة المفترضة للشواش، أي إلى أدنى قدرة، إلى آخر درجة للمشاركة. لكن في الحقيقة، **لا تناهي** القدرة لا يمرّ باثنين، ثلاثة، أربعة، إنه يتأكد مباشرة ليشكّل ما هو أعلى: إنه يتأكد للشواش ذاته؛ ومثلما يقول نيتشه، الشواش والعود الأبدي ليسا شيئين مختلفين. السفسطائي ليس هو كيان (أو لا ـ كيان) التناقض بل هو من يرفع كل شيء إلى حالة السيمولاكر، ويحملها جميعها في هذه الحالة. ألم يكن يتوجب أن يدفع أفلاطون التهكم إلى هذا الحد ـ حد هذه المحاكاة الساخرة؟ ألم يكن يتوجب أن يكون أفلاطون هو أول من يقلب الأفلاطونية، أن يبيّن على الأقل وجهة هذا القلب؟ نتذكر النهاية الطنانة لمحاورة **السفسطائي**: الفرق وقع تغيير وجهته، القسمة تنقلب على ذاتها، تعمل بالمقلوب وبقدر تعميقها للسيمولاكر (الحلم، الظل، الانعكاس، الرسم) تبرهن على استحالة تمييزه عن الأصل أو عن النموذج. يعطي **الغريب** تعريفا للسفسطائي الذي **لم يعد بإمكانه** أن يتميز عن سقراط ذاته: إنه المحاكي التهكمي الذي يعمل وفق براهين موجزة (أسئلة وإشكالات). إذًا كل لحظة من لحظات الفرق ينبغي أن تجد شكلها الخاص، الانتقاء والمعاودة والتهسيس ومركَّب سؤال ـ إشكال.

لقد جعلنا التصور مقابلا لتشكيل ذي طبيعة أخرى. المفاهيم البسيطة للتصور هي المقولات المحدَّدة بصفتها شروط التجربة [٩٤] الممكنة. لكن هذه الشروط عامة جدا وفضفاضة جدا بالنسبة إلى الواقع. الشبكة شديدة الارتخاء إلى درجة أن أكبر الأسماك تمر من

خلالها. ليس من الغريب مذّاك أن تنقسم الإستطيقا إلى مجالين يستحيل رد أحدهما إلى الآخر، مجال نظرية المحسوس التي لا تستبقي من الواقع غير مطابقته للتجربة الممكنة، ومجال نظرية الجميل التي تستجمع واقعية الواقع من حيث أنها تنعكس من ناحية أخرى. كل شيء يتغير عندما نعيّن شروط التجربة الواقعية التي ليست شروطا أوسع من المشروط، والتي تختلف بالطبيعة عن المقولات: يختلط معنيًا الإستطيقا إلى حد تجلّي كينونة الحسي في الأثر الفني في نفس الآن الذي يظهر فيه الأثر الفني بصفته تجريبا. ما نعيبه على التصور هو بقاؤه عند شكل الهوية، في العلاقة المضاعفة بين الشيء المرئي والذات الرائية. الهوية ليست أقل بقاء في كل تصور مكوَّن من بقائها في كل التصور اللانهائي بما هو كذلك. التصور اللانهائي حاول عبثا مضاعفة زوايا النظر وتنظيمها في سلسلات؛ هذه السلسلات ليست أقل خضوعا لشرط التلاقي على نفس الموضوع وعلى نفس العالم. التصور اللانهائي حاول عبثا مضاعفة الأشكال واللحظات وتنظيمها في دوائر ذات حركة ذاتية؛ هذه الدوائر لها مع ذلك مركز واحد هو مركز الدائرة الكبرى للوعي. على النقيض من ذلك، عندما يبسط الأثر الفني الحديث سلسلاته المتبادلة وبناه الدائرية، فإنه يعيّن للفلسفة طريقا تقود إلى التخلي عن التصور. لا يكفي أن نضاعف المنظورات لنصنع المنظورية. كل منظور أو زاوية نظر ينبغي أن يطابقها أثر مستقل ذو معنى كافٍ: ما له أهمية هو تباعد السلسلات، انزياح مراكز الدوائر، «الوحش». جملة الدوائر والسلسلات هي إذًا شواش لا شكلانيّ، **مهسَّس**، ليس له من «قانون» آخر غير معاودته الخاصة وغير تجدد حدوثه في تطور ما يباعد ويزيح عن المركز. نعرف كيف أن هذه الشروط كانت أُنجِزت من قبلُ في آثار مثل **الكتاب** لمالرميه أو **صحوة فنغان** (*Finnegans*

Wake) لجويس: إنها آثار استشكالية بالطبيعة[١] هنا، [٩٥] هوية الشيء المقروء تنحلّ فعليا في السلسلات المتباعدة المعرَّفة بالكلمات الباطنية مثلما تنحلّ هوية الذات القارئة في الدوائر منحرفة المراكز للقراءة المتعددة الممكنة. مع ذلك لا شيء يضيع، فكل سلسلة لا توجد إلا بعودة الأخريات. كل شيء أصبح سيمولاكرا. ذلك أنه لا ينبغي أن نفهم السيمولاكر على أنه مجرد محاكاة بل هو بالأحرى الفعل الذي به يقع رفض وقلب الفكرة ذاتها التي هي فكرةُ نموذجٍ أو وضعٍ مفضّلٍ. السيمولاكر هو الهيئة التي تتضمن فرقا في ذاته كما (على الأقل) سلسلتين متباعدتين يلعب عليهما وقد امّحت كل مشابَهة، دون القدرة مذّاك على الإشارة إلى وجود أصل ونسخة. ينبغي البحث في هذا الاتجاه عن الشروط، ليس شروط التجربة الممكنة وإنما التجربة الفعلية (انتقاء، معاودة، إلخ.). هنا نجد الواقع المعيش لمجال تحتصوّريّ. إذا كان من الحقيقي أن للتصور هوية بصفتها عنصرا وله شبيه بصفته وحدة قيس، فإن الحضور المحض مثلما يظهر في السيمولاكر له «المتفرق» كوحدة قيس، أي له دائما فرقُ فَرقٍ بصفته عنصرا مباشرا.

(١) قارن بـ Umberto Eco, *L'œuvre ouverte* (trad. Roux, Le Seuil, 1965)، - يبيّن إيكو بوضوح أن الأثر الفني «الكلاسيكي» وقع النظر إليه من منظورات متعددة وهو خاضع لعدة تأويلات؛ لكن كل زاوية نظر أو كل تأويل لا يناظره بعدُ أثر مستقل ومتضمَّن في شواش أثر ضخم. خاصةُ الأثر الفني «الحديث» تظهر بصفتها غياب المركز أو التباعد (راجع الفصلين الأول والرابع).

[٩٦] الفصل الثاني

المعاودة لذاتها

المعاودة لا تغير شيئا في الموضوع الذي يتكرر، إلا أنها تغير شيئا في الفكر الذي يتأملها: هذه الأطروحة الشهيرة لهيوم تحملنا إلى قلب إشكال. كيف سيكون للمعاودة أن تغير شيئا في الحالة أو في العنصر الذي يتكرر بما أنها تستتبع من جهة الحق استقلالا تاما لكل إحضار؟ قاعدة الانفصال أو الآنية في المعاودة تصاغ كالتالي: لا يتبدى الواحد دون أن يكون الآخر قد اختفى. كذلك حال المادة بوصفها **الفكر العابر** (*mens momentanea*). لكن وهي ليس لها وجود في ذاته فكيف سيكون لنا أن نقول «الثاني» و«الثالث» و«إنه هو ذاته» بما أن المعاودة تنحلّ بقدر ما تصير؟ وبالمقابل هي تغيّر شيئا ما في فكر من يتأملها. تلك هي ماهية التحويل. يتخذ هيوم كمثال معاودة حالات من جنس (ألِف باء)، (ألِف باء)، (ألِف باء)، (ألِف) (... كل حالة وكل مقطع موضوعيّ (ألِف باء) هو مستقل عن المقطع الآخر. المعاودة (لكن لا يسعنا فعلا مواصلة الحديث عن المعاودة) لا تغير شيئا في الموضوع وفي وضعية (ألف باء). وبالمقابل يحدث تغيّر في الفكر الذي يتأمل: فرق وشيء ما جديد في الفكر. عندما تظهر (ألِف) أنتظر الآن ظهور (باء). أذلك هو الـلِذاته الذي للمعاودة بوصفه ذاتية أصلانية عليها أن تدخل

بالضرورة في تقوُّم المعاودة؟ أليست مفارقة المعاودة هي أنه لا يسعنا الحديث عن المعاودة إلا بواسطة الفرق أو التغيّر الذي تدخله في فكر من يتأملها؟ بواسطة فرق يستصفيه الفكر من المعاودة؟

فيمَ يتمثل هذا التغيير؟ يوضح هيوم أن الحالات المتطابقة أو المتشابهة المستقلة تتأسس في المخيلة. تتحدد المخيلة ههنا بوصفها قدرة إدغام: إنها لوحة حسية تستبقي حالة عندما تظهر الأخرى. إنها تدغم الحالات والعناصر والهزات [٩٧] والآنات المتجانسة وتصهرها في انطباع كيفيّ ذي ثقل معيّن. عندما تظهر (ألف) نكون في انتظار (باء) بقوةٍ مطابِقة للانطباع الكيفي لكل (الألفات والباءات) المندغمة. إنها وبشكل خاص ليست ذاكرة ولا عملية ذهنية: الإدغام ليس تفكرا. بحصر المعنى، إنه يشكّل شميلة زمن. إن تتابع آنات لا يصنع الزمن، إنه يفككه أيضا؛ إنه يرسم وحسب نقطة ولادته المجهضَة دوما. إن الزمن لا يتقوّم إلا في الشميلة الأصلانية التي تقوم على معاودة الآنات. هذه الشميلة تدغم الآنات المتعاقبة المستقلة بعضها في البعض الآخر. وهي بذلك تشكّل الحاضر المعيش، الحاضر الحي. وإنه في هذا الحاضر ينبسط الزمن وإليه ينتمي الماضي كما المستقبل: الماضي من حيث أن الآنات السابقة قد احتُفِظ بها في الإدغام؛ والمستقبل لأن الانتظار استباق في نفس هذا الإدغام. الماضي والمستقبل لا يشيران إلى لحظات مستقلة عن لحظة يُفترض أنها حاضرة وإنما أبعاد الحاضر ذاته من حيث أنه يدغم الآنات. فليس للحاضر أن يخرج من ذاته ليذهب من الماضي إلى المستقبل. الحاضر الحي يذهب إذن من الماضي إلى المستقبل الذي يشكله في الزمن أي أنه يذهب كذلك من الخاص إلى العام، من الخواص التي يلفها في الإدغام إلى العام الذي يبسطه في حقل انتظاره (الفرق الحاصل في الفكر هو العمومية ذاتها من حيث أنها

تشكّل قاعدة حية للمستقبل). هذه الشميلة يجب أن تسمّى على كل الوجوه: شميلة منفعلة. وهي وإن كانت مقوّمة فإنها ليست لذلك فاعلة. إنها لم يُحْدثها الفكر ولكنها تحدُث في الفكر الذي يتأمل، متقدمة على كل ذاكرة وكل تفكّرٍ. إن الزمن ذاتيّ إلا أن الذاتية هي ذاتية ذات منفعلة. الشميلة المنفعلة أو الإدغام هي جوهريا لا تناظرية: إنها تذهب من الماضي إلى المستقبل في الحاضر، وإذن هي تذهب من الخاص إلى العام، وبذلك هي توجّه سهم الزمن.

بملاحظة المعاودة في الموضوع نكون ظللنا في ما دون الشروط التي تجعل فكرة المعاودة فكرة ممكنة. لكن بملاحظة التغير في الذات نكون سلفا في ما وراء ذلك، نكون قدّام الشكل العام للفرق. وإن التقوم الفكرانيّ للمعاودة يستتبع هو كذلك ضربا من الحركة الارتجاعية بين هذين الحدين. إنه يحاك بين الاثنين. إنها هذه الحركة هي التي يدرسها هيوم بعمق عندما يبيّن أن الحالات المندغمة أو المنصهرة في المخيلة تظل مع ذلك متمايزة في الذاكرة أو في الذهن. ولا يعني ذلك أن نعود إلى وضع [٩٨] المادة التي لا تنتج حالة دون أن تكون الحالة الأخرى قد زالت. لكن، انطلاقا من الانطباع الكيفي للمخيلة، تعيد الذاكرة تشكيل الحالات الخاصة بوصفها حالات متمايزة، محتفظة بها في «حيز الزمن» الذي يخصها. حينئذ، لم يعد الماضي هو الماضي المباشر للحفظ وإنما الماضي التفكري للتصور، الخصوصية المفتكَرة والمستنسَخة. بالتضايف مع ذلك يكفّ المستقبل أيضا عن أن يكون المستقبل المباشر للاستباق ليكون المستقبل التفكري للتوقع والعمومية المفتكَرة للذهن (يجعل الذهن انتظار المخيلة متناسبا مع عدد الحالات الشبيهة المتمايزة التي وقعت ملاحظتها واستذكارها). مما يعني أن الشميلات الفاعلة للذاكرة وللذهن تتراكب فوق الشميلة المنفعلة للمخيلة وتستند إليها.

إن تقوُّم المعاودة ينطوي مسبقا على ثلاث هيئات: هذا الـفي ذاته الذي يجعلها غير قابلة للتعقل أو الذي يفككها كلما اعتملت؛ الْـلِذاته الذي هو لِـذات الشميلة المنفعلة؛ وقائما على هذه، التصور المفتكَر لـ «لأجلنا» في الشميلات الفاعلة. فللترابطية لطافة لا مثيل لها. ولن نستغرب أن يلتقي برغسون تحليلات هيوم حال مجابهته لإشكال مماثل: تدق الساعة الرابعة... كل دقة، كل اهتزاز أو إثارة هي منطقيا مستقلة عن الأخرى، إنها **فكر عابر** (*mens momentanea*). لكننا ندغمها [جميعها] في انطباع كيفيّ داخليّ خارج كل تذكّر أو حسبان متميز، في هذا الحاضر الحي وفي هذه **الشميلة المنفعلة** التي هي الديمومة. ثم نستردها في فضاء فرعيّ وفي زمن مشتقّ حيث يمكننا نسخها والتفكر بها وحسبانها بوصفها كذلك انطباعات ـ برانية قابلة للتكميم[١].

لا ريب أن مثال برغسون ليس هو نفس مثال هيوم. أحدهما يشير إلى معاودة مغلقة والآخر إلى معاودة مفتوحة. وبالإضافة إلى ذلك، أحدهما يشير إلى تكرير عناصر من جنس أ أ أ أ (تك، تك، تك، تك،) والآخر إلى تكرير حالات، ألف باء، ألف باء، ألف باء،

(١) نص برغسون كائن في *Données immédiates*, chap. II (éd. Du Centenaire, pp. 82-85). حيث يميز برغسون جيدا بين وجهيْ الانصهار أو الاندغام في الفكر والانبساط في المكان. الاندغام بما هو ماهية الديمومة وبوصفه فاعلا في اهتزازات مادية أولية لتشكيل الكيف المدرَك، قد وقع تحليله كذلك بشكل أدق في كتاب **مادة وذاكرة**.

أما نصوص هيوم فكائنة في **رسالة في الطبيعة البشرية** وخاصة في الجزء الثالث، الباب السادس عشر (trad. Leroy, Aubier, t. I, pp. 249-251). يميز هيوم بقوة بين وحدة أو انصهار الحالات في المخيلة ـ وحدة تتمّ باستقلال عن الذاكرة أو عن الذهن ـ وبين تمايز نفس هذه الحالات في الذاكرة والذهن.

ألف... (تك ـ تاك، تك ـ تاك، تك ـ تاك، تك...). إن التمييز الأساسي بين هذه الأشكال يقوم على التالي: في الشكل الثاني [٩٩] لا يظهر الفرق وحسب في اندغام العناصر بعامة، إنه يوجد كذلك في كل حالة خاصة بين عنصرين محدَّديْن وموصوليْن بعلاقة تقابل. إن وظيفة التقابل هنا هي أن تحدّ من جهة الحق، المعاودة البسيطة وأن تقصرها على المجموعة الأبسط وأن تختزلها في الحد الأدنى لاثنيْن (التاك (le tac) هو تيك (un tic) مقلوب). يبدو إذن أن الفرق يتخلى عن صورة عموميته الأولى، وأنه يتوزع في الخاص الذي يتكرر، لكن من أجل إثارة عموميات جديدة حية. وتجد المعاودة ذاتها محبوسة في «الحالة»، مختزَلة في اثنين لكنها تفتح لذاتها لانهائيا جديدا هو معاودة الحالات ذاتها. إذن سيكون من الخطإ الاعتقاد أن كل معاودةِ حالات هي مفتوحة بالطبيعة مثلما هي مغلقة كل معاودة للعناصر. إن معاودة الحالات ليست مفتوحة إلا في حال مرورها بانغلاقِ تقابل ثنائيّ بين العناصر؛ وبالمقابل لا تكون معاودة العناصر مغلقة إلا وهي تحيل على بُنَى حالات تلعب فيها هي ذاتها في جملتها دور واحد من العنصرين المتقابلين: الأربعة ليست عمومية بالنسبة إلى الدقات الأربع فحسب ولكن «الساعة الرابعة» تدخل في مواجهة مع نصف الساعة السابق أو اللاحق، وفي أفق العالم الإدراكي، حتى مع الساعة الرابعة المتعاكسة للصباح أو للمساء. فشكلَا المعاودة يحيل دائما أحدهما على الآخر في الشميلة المنفعلة: شميلة الحالات تفترض شميلة العناصر لكن شميلة العناصر تتخطى ذاتها حتما في شميلة الحالات (من هنا الميل الطبيعي للشميلة المنفعلة لتحسّ التك ـ تك كتك ـ تاك).

لذلك، زيادة على التمييز بين الشكلين، ثمة أهمية للتمييز بين المستويات التي يمارس ويلتئم فيها الإثنان. إن مثال هيوم كما مثال

برغسون يبقياننا في مستوى الشميلات الحسية والإدراكية الحسية. فالكيف المحسوس يمتزج مع اندغام الإثارات الأولية؛ لكن الموضوع المدرَك ينطوي هو ذاته على إدغام حالات بحيث تكون كيفية ما مقروءة في الأخرى، وينطوي على بنية حيث صورة الموضوع تتزاوج مع الكيف على الأقل بصفته جزءا قصديا. لكن في نظام الانفعالية المقوِّمة، تحيل الشميلات الإدراكية الحسية على شميلات عضوية مثل حسية الحواس، على إحساس ابتدائي بأننا **كائنون**. نحن ماء وتراب ونار وهواء مندغمة كلها، وما ذلك من قبل أن نتعرف عليها أو نتصورها وحسب بل من قبل أن نحس بها. فكل جهاز عضوي هو بعناصره التقبلية والإدراكية الحسية ولكن كذلك بأعضائه الباطنة، مجموع من الإندغامات والاستبقاءات والانتظارات. في مستوى [١٠٠] هذه الحساسية الحيوية الابتدائية، يشكّل الحاضر الحي مسبقا ماضيا ومستقبلا في الزمن. ويظهر هذا المستقبل عند اللزوم كشكل عضوي للانتظار؛ ويظهر ماضي الاستبقاء في الوراثة الخلوية. وفضلا عن ذلك: هذه الشميلات العضوية في تآلفها مع الشميلات الإدراكية الحسية القائمة فوقها تنبسط مجددا في الشميلات الفاعلة لذاكرة ولذكاء سيكو ـ عضويّ (غريزة وتعلُّم). ليس لنا إذن أن نميز بين أشكالِ معاوَدة بالنسبة إلى الشميلة المنفعلة وحسب وإنما بين مستويات شميلات منفعلة وبين توليفات هذه المستويات في ما بينها وبين توليفات هذه المستويات مع الشميلات الفاعلة. كل ذلك يشكل مجالا ثريا من **العلامات**، محيطا كل مرة باللامتجانس ومنشطا للسلوك. ذلك أن كل إدغام، كل شميلة منفعلة هي مقوِّمة لعلامة تتأوّل أو تنبسط في الشميلات الفاعلة. فالعلامات التي وفقها «يحس» الحيوان حضور الماء لا تشبه العناصر التي تعوز عضويته العطشى. والكيفية التي بها تشارك الحساسية والإدراك الحسيّ لكن

كذلك الحاجة والوراثة، التعلم والغريزة، الذكاء والذاكرة، في المعاودة، تقاس في كل حالة بتوليف أشكال المعاودة، بالمستويات التي تتهيأ فيها هذه التوليفات، بإقامة علاقة بين هذه التوليفات، بتداخل الشميلات الفاعلة والشميلات المنفعلة.

بمَ يتعلق الأمر في كل هذا المجال الذي كان علينا بسطه إلى حدود العضوي؟ هيوم يقول ذلك بدقة: يتعلق الأمر بإشكال العادة. لكن كيف لنا أن نفسر أنه في دقات ساعة برغسون كما في المتتاليات السببية لهيوم كنا نحس ذواتنا قريبين جدا بالفعل من لغز العادة ومع ذلك لم نكن نتعرف على أي شيء مما نسميه «في العادة» عادة؟ لعل علة ذلك يجب أن يقع البحث عنها في أوهام علم النفس. فهذا العلم قد جعل من النشاط تميمته. إن توجسه المجنون من الاستبطان يجعله لا يلاحظ إلا ما يتحرك. إنه يسأل كيف نتعود ونحن بصدد الفعل. لكن على هذا النحو كل دراسة **التعلم** توشك أن تتزيّف ما لم نطرح السؤال الأسبق: هل نتعود ونحن نعمل ...**أم على العكس من ذلك ونحن نتأمل**؟ علم النفس يعتبر أنه من تحصيل الحاصل كون الأنا لا يسعه أن يتأمل ذاته. لكن ليست تلك هي المسألة، المسألة هي أن نعرف ما إذا لم يكن الأنا ذاته تأملا، وما إذا لم يكن في ذاته تأملا ـ وما إذا كان بوسعنا أن نتعلم وأن نشكّل سلوكا وأن نشكّل ذواتنا بصيغة مغايرة للتي نشكّل بها ذواتنا ونحن نتأمل.

[١٠١] **تستصفي** العادة من المعاودة شيئا ما جديدا: الفرق (موضوعا بادئ ذي بدء بصفته عمومية). إن العادة هي بالماهية إدغام. واللغة تشهد على ذلك عندما تتحدث عن «اكتساب» عادة وهي لا تستعمل الفعل اكتسب إلا مع مضاف قادر على تكوين عادة. يُعترَض على ذلك بأن القلب عندما ينقبض ليس له في ذلك عادةٌ

(بأكثر مما له) وهو ينبسط. لكن ذلك ناتج عن خلطنا بين جنسين من الإدغام مختلفين تماما: يمكن للإدغام أن يشير إلى أحد العنصرين العاملين، إلى أحد الزمنيْن المتقابليْن في سلسلة من صنف تيك ـ تاك...، العنصر الآخر هو الانبساط أو التمدد. لكن الإدغام يشير أيضا إلى انصهار تيك ـ تكات متلاحقة في نفْس تأملية. هذه هي الشميلة المنفعلة التي تكوّن عادة حَياتنا، نعني انتظارنا أن يتواصل «ذلك» وأن يهلّ أحد العنصرين بعد الآخر مؤمّنا تواصل حالتنا. عندما نقول إن العادة إدغام فنحن لا نتحدث إذن عن الفعل الآني الذي يتركّب مع الآخر لتشكيل عنصر معاودة ولكن عن انصهار هذه العادة في الفكر الذي يتأمل. يجب أن نخص القلب والعضلات والأعصاب والخلايا بنفْس لكنها نفس تأملية يتمثل دورها كله في اكتساب العادة. ليس في ذلك أية فرضية فظة أو صوفية: بل على العكس، تبدي العادة في ذلك ملاء عموميتها التي لا تخص فقط العادات الحسية ـ الحركية التي لنا (سيكولوجيّا) وإنما بادئ ذي بدء العادات الأولية التي هي نحن، آلاف الشميلات المنفعلة التي تكوّننا عضويا. في نفس الآن بالاكتساب نحن عادات لكننا بالتأمل نكتسب. نحن تأملات، نحن تخيلات، نحن عموميات، نحن مطامح، نحن إشباعات. ذلك أن ظاهرة الطموح ليست شيئا آخر أيضا غير التأمل الإدغامي الذي به نؤكد حقنا في ما نكتسبه وانتظارنا له وإرضاءنا لذواتنا من حيث أننا نتأمل. نحن لا نتأمل ذواتنا لكننا لا نوجد إلا ونحن نتأمل أيْ بإدغام ما عنه نصدر. سؤال معرفة ما إذا كانت المتعة ذاتها إدغاما وتوترا أو ما إذا كانت مرتبطة دوما بمسار انبساط، ليست مطروحة بشكل جيد؛ سنجد عناصر متعة في التتالي الفاعل للانبساطات وللإدغامات منبّهات. لكنه سؤال مغاير بالتمام أن نسأل لِمَ ليست المتعة عنصرا [١٠٢] أو حالة في حياتنا النفسية

فحسب ولكنها مبدأ يسوس هذه الحياة النفسية بإحكام في كل الحالات. المتعة مبدأ من حيث أنها انفعال تأمّلٍ مشرّب يدمج في ذاته حالات الانبساط والانقباض. ثمة غبطة للشميلة المنفعلة؛ ونحن جميعنا نرسيس بالمتعة التي نستشعرها ونحن نتأمل (رضى ذاتيّ) يدا أننا كنا تأملنا شيئا آخر مغايرا بالتمام لذواتنا. نحن دائما أكتيون (Actéon) بما نتأمله مع أننا نرسيس(*) بالمتعة التي نستمدها من ذلك. التأمل هو الإستصفاء. إنه دائما شيء آخر، إنه الماء، نشيد الصباح (Diane) أو آلات النفخ التي ينبغي تأملها أوّلا حتى تمتلئ الذات بصورة لذاتها.

لا أحد بيّن بأفضل مما فعل ساموبل بيتلار أنه لم يكن ثمة اتصال غير اتصال العادة وأنه لم تكن لدينا اتصالات أخرى غير اتصالات عاداتنا الكثيرة المركّبة، مشكّلة فينا الكثير من الأنوات الخرافية والتأملية والكثير من المطامح والإشباعات: «ذلك أن قمح الحقول ذاته يقيم نماءه على قاعدة خرافية فيما يتعلق بوجوده ولا يغيّر الأرض والرطوبة إلى بُرّ إلا بفضل ما له من ثقة مفرطة في مهارته الخاصة للقيام بذلك، ثقة أو إيمانا بالذات من دونه سيكون

(*) نرسيس هو أحد أبطال الأساطير اليونانية، عشق نفسه وأطال تأملها في ماء البحيرة حتى غرق فحوّلته الآلهة إلى زهرة النرجس المعروفة باسمه. وقد وظّف التحليل النفسي دلالة النرجسية للتعبير عن اتخاذ الذات ذاتها موضوعا عشقيا لدوافعها الليبيدية. أما في الإستخدام السياسي فالإرادة النرجسية هي الإرادة التي لا تريد إلا ذاتها أو هي الإرادة المستبدة وهي إرادة هالكة لا محالة هلاك نرسيس. أما **أكتيون** فتقول الأسطورة اليونانية أيضا أنه مات ولا قبر له وأن طيفه أو هامته تعذب الأحياء الذين التجئوا إلى معبد دلفي فأمر أن يقام له تمثال يُشدّ بسلاسل من حديد في الموضع الذي يظهر فيه طيفه. (المترجم).

عاجزا»[1]. وحده الأمبيريقي يسعه أن يجازف بسعادة بمثل هذه العبارات. ثمة اندغام للأرض والرطوبة نسميه قمحا، وهذا الاندغام هو تأمّل وهو الرضى الذاتي لهذا التأمل. زَنبق الحقول، بمجرد وجوده، يغنّي مجد السماوات والآلهات والآلهة أي مجد العناصر التي يتأملها وهو يُدغِم. فأي جهاز عضويّ ليس مقدودا من عناصرَ ومن حالاتِ معاوَدةٍ، من ماء وآزوت (نتروجين) وكربون (فحم) وكلورور وكبريتات متأمَّلة ومدمَجة، مشبِّكا هكذا كل العادات التي يتكوّن منها؟ الأجهزة العضوية تتيقظ تحت الكلام المَهيب لـ**التاسوعة** الثالثة: كل شيء تأمّلٌ! ولعله من باب «التهكم» القول إن كل شيء تأمّلٌ، حتى الحجارة والنبات، الحيوانات والبشر، حتى أكتيون والأيّل، نرسيس والزهرة، حتى أفعالنا وحاجاتنا. لكن التهكم بدوره ما يزال تأملا ولاشيء غير كونه تأملا... يقول أفلوطين: لا يعيّن المرء صورته الخاصة ولا يستمتع بها إلا إذا استدار ليتأملها، جهة ما عنه يصدر.

[١٠٣] من اليسير مضاعفة الأدلة التي تجعل العادة مستقلة عن المعاودة: الفعل ليس معاودة أبدا، لا في الفعل الذي يُنجَز ولا في الفعل الناجز بالتمام. لقد رأينا كيف أن الفعل كان اتخذ بالأحرى من الخاص متغيِّرا ومن العمومية عنصرا. لكن إذا كان من الحقيقي أن العمومية هي شيء آخر مغاير تماما للمعاودة فإنها تحيل مع ذلك على المعاودة وكأنها تحيل على القاعدة الخفية التي عليها تنبني. إن الفعل لا يتشكل في نظام العمومية وفي مجال المتغيرات التي تطابقه إلا بإدغام عناصر من المعاودة. بيد أن هذا الإدغام لا يتمّ فيه بل يتمّ

(١) Samuel Butler, *La vie et l'habitude* (trad. Valery LARBAUD, N.R.F.), pp.86-87.

في أنا يتأمل ويضاعف الفاعل. ولإدماج أفعال في فعل أكثر تعقيدا ينبغي أن تلعب الأفعال الأولية بدورها في «حالة ما» دور عناصرِ معاوَدةٍ لكن دائما بالنسبة إلى نفْس تأملية كامنة في القائم بالفعل المركَّب. تحت الأنا الذي يفعل ثمة أنوات صغرى تتأمل وتجعل الفعل والذات الفاعلة ممكنيْن. ونحن لا نقول «أنا» إلا بكثرة هؤلاء الشهود الذين يتأملون فينا؛ إنه دائما طرف ثالث هو الذي يقول أنا. وحتى في فأر المتاهة وفي كل عضلة من عضلات الفأر ينبغي أن نضع بعضا من هذه الأنفس التأملية. لكن بما أن التأمل لا ينبثق في أية لحظة من لحظات الفعل وبما أنه غائر دوما وبما أنه لا «يفعل» شيئا (مع أن شيئا ما وشيئا ما تامّ الجدة يحدث فيه) فإنه من اليسير نسيانه وتأويل كامل مسار التنبيه والارتكاس دون أية إحالة إلى المعاودة بما أن هذه الإحالة تتبدى فقط في علاقة الارتكاسات كما في علاقة التنبيهات مع الأنفس التأملية.

أن نستصفي من المعاودة شيئا ما جديدا، أن نستصفي منها الفرق، ذلك هو دور المخيلة أو الفكر الذي يتأمل في حالاته المتنوعة والمجزّأة. لذلك، خيالية هي المعاودة في ماهيتها بما أنها وحدها المخيلة تشكّل ههنا «لحظة» **القوة المعاوِدة** (*vis repetitiva*) من زاوية التقوّم، موجدَة ما تدغمه بصفته عناصر أو حالات معاودة. المعاودة الخيالية ليست معاودة خاطئة ستأتي للتعويض عن غياب المعاودة الحقيقية؛ المعاودة الحقيقية هي معاودة المخيلة. فبين معاودة لا تني تتفكك في ذاتها ومعاودةٍ تنبسط وتدوم بالنسبة إلينا في فضاء التصور، كان ثمة الفرق الذي هو الـلذَات المعاودة، المتخيَّل. الفرق يسكن المعاودة. من ناحية، وكأنما طوليا، ينقلنا الفرق من نظام معاودة إلى آخر: من المعاودة الآنية التي تتفكك [١٠٤] في ذاتها إلى المعاودة المتصوَّرة بفعالية، بواسطة الشميلة المنفعلة. من

ناحية أخرى، ينقلنا الفرق عمقيا من نظام معاودة إلى آخر ومن عمومية إلى أخرى في الشميلات المنفعلة ذاتها. نبضات رأس الدجاجة تصاحب خفقان القلب في شميلة عضوية قبل أن تكون صالحة للنقر في الشميلة الإدراكية للحبة. مقدَّما ومن البدء، العمومية التي شكّلها إدغام «التيكات» (les «tic») تتوزع ثانية كخاصيات في المعاودة الأكثر تعقيدا للـ «تيك ـ تاكات» المدمَجة هي بدورها في سلسلة الشميلات المنفعلة. وعلى أي حال، المعاودة المادية والعارية، المعاودة المسماة معاودة الهو هو، هي الغلاف الخارجي، وكأنها جلد يتشقق، لنواة فرق ولمعاودات داخلية أكثر تعقيدا .**الفرق كائن بين معاودتيْن.** ألا يعني ذلك عكسيا أن **المعاودة كائنة هي كذلك بين فرقين** وأنها تنقلنا من نظام فرق إلى آخر؟ غابريال تارد (Gabriel Tarde) كان يعيّن التطور الجدلي على هذا النحو: المعاودة بصفتها مرورا من حالة فروق عامة إلى الفرق المفرد، من الفروق الخارجية إلى الفرق الداخلي ـ بإيجاز، المعاودة بصفتها فاروق الفرق[١].

---

(١) فلسفة غابريال تارد هي واحدة من آخر أكبر فلسفات الطبيعة، وريثة ليبنيز. إنها تتطور على صعيدين. على صعيد أول هي تستخدم ثلاث مقولات أساسية تحكم كل الظاهرات: المعاودة، المقابلة، التكيف (قارن بـ *Les lois sociales*, Alcan, 1898). لكن المقابلة ليست غير الشكل الذي تحته يتوزع فرق في المعاودة ليضع لها حدا وليفتحها لنظام جديد أو للانهائي جديد؛ فعلى سبيل المثال، عندما تقابل الحياة بين أجزائها مثنى مثنى فإنها تتخلى عن تطوير أو مضاعفة لا محدودين لتكوين مجاميع محدودة، لكنها تربح هكذا لانهائيا من نوع آخر ومعاودة من طبيعة أخرى هي معاودة التولّد (*L'opposition universelle*, Alcan, 1897). التكيف ذاته هو الشكل الذي تحته تتلاقى وتتدامج تيارات مكرورة في معاودة أعلى. بحيث أن **الفرق يطلع بين ضربين من المعاودة**، وبحيث تفترض كل معاودة فرقا من نفس درجتها ـ

[١٠٥] شميلة الزمن تكوّن الحاضرَ في الزمن. وما ذلك لأن الحاضر هو بُعد من أبعاد الزمن. وحده الحاضر يوجَد. الشميلة تكوّن الزمن بصفته حاضرا حيا وتكوّن الماضي والمستقبل بصفتهما بعديْن

= (المحاكاة بوصفها معاودة لابتكار، التوالد بصفته معاودة لتنوّع، الإشعاع بصفته معاودة اختلال، الجمع بصفته معاودة لفارقي...، قارن بـ *Les lois de l'imitation*, Alcan, 1890).

لكن على صعيد أعمق، المعاودة هي التي تكون بالأحرى «لأجل» الفرق. ذلك أنه لا المقابلة ولا حتى التكيف يكشفان الصورة الحرة للفرق: الفرق «الذي لا يقابل شيئا ولا يصلح لشيء»، بصفته «غاية نهائية للأشياء» (**المقابلة الكلية**، ص٤٤٥.). من هذه الزاوية، **المعاودة كائنة بين فرقين**، وهي تنقلنا من نظام فرق إلى آخر: من الفرق الخارجي إلى الفرق الداخلي، من الفرق البسيط إلى الفرق المتعالي، من الفرق المتناهي الصغر إلى الفرق العيني والمونادولوجي. المعاودة إذن هي السيرورة التي بها لا يزيد الفرق ولا ينقص لكنه «يمضي مؤجّلا» و«ويجعل من ذاته هدفا لذاته» (قارن بـ Monadologie et sociologie, et La variation universelle, in *Essais et mélanges sociologiques*, éd; Maloine, 1895).

إنه لمن الخاطئ تماما أن نردّ سوسيولوجية تارد إلى نزعة سيكولوجية أو حتى إلى علم نفس بينيّ. ما يعيبه تارد على دوركهايم هو تسليمه بما يتوجب تفسيره، «تشابه ملايين البشر». فهو يستعيض عن إمية: المعطيات اللاشخصية أو أفكار الرجال العظماء ـ بالأفكار الضيقة لعامة الناس وبالابتكارات الصغرى وبالتداخلات بين التيارات المحاكية. **ما يؤسسه تارد هو الميكروسوسيولوجيا** التي لا تقوم بالضرورة بين فردين ولكنها مؤسَّسة سلفا في الفرد الواحد ذاته (على سبيل المثال، التردد بوصفه «تقابلا اجتماعيا متناهي الصغر»، أو الابتكار بوصفه «تكيفا اجتماعيا متناهي الصغر» ـ قارن **بـالقوانين الإجتماعية**). إنه بهذا المنهج العامل وفق الدراسات الأحادية سيقع بيان كيف تجمع المعاودة وتدمج التغيرات الصغرى وذلك حتى تبرز دائما«المغاير بشكل مغاير» (**المنطق الاجتماعي**، ألكان، ١٨٩٣). تتكشف فلسفة تارد في جملتها على هذا النحو: جدلية للفرق والمعاودة، تؤسس على كوسمولوجيا تامة إمكانَ ميكروسوسيولوجيا.

لهذا الحاضر. إلا أن هذه الشميلة كائنة داخل الزمن وهو ما يعني أن هذا الحاضر يمضي. يكفي أن نحمل التأمل على لانهائي تتابع الآنات لنتمكن دون ريب من تصوّر حاضر مستديم، حاضرا ممدودا في الزمن. لكن ليس ثمة إمكان فيزيائيّ لمثل هذا الحاضر: الإدغام في التأمل يقوم دائما بتخصيص نظام معاودة تبعا لعناصر أو حالات. إنه يشكّل بالضرورة حاضرا لديمومة معينة، حاضرا ينقضي ويمضي، متغيرا وفق الأنواع والأفراد والأجهزة العضوية وأجزاء الجهاز العضوي التي هي موضوع نظر. بإمكان حاضريْن متعاقبيْن أن يكونا معاصريْن لحاضر ثالث أكثر اتساعا نتيجة عدد الآنات التي يدغمها. يتوفر جهاز عضويّ على ديمومةِ حاضر، على ديمومات حاضر متنوعة تبعا للمدى الطبيعي للإدغام الذي تقوم به أنفسه التأملية. معنى ذلك أن العياء ينتمي فعليا إلى التأمل. إنّا نقول جيدا إن من لا يقوم بأي عمل هو الذي يعيى؛ العياء يحدد تلك اللحظة التي لم يعد فيها للنفس أن تدغم ما تتأمله، تلك اللحظة التي ينحلّ فيها التأمل والإدغام. فنحن مكوَّنون من عياءات بقدر ما نحن مكوَّنون من تأملات. لذلك بالإمكان فهم ظاهرة مثل الحاجة على أنها نوع من «العوز» من وجهة نظر الفعل والشميلات الفاعلة التي هي تحددها، لكن تحديدها على العكس من ذلك بصفتها «شبعا» أقصى، بصفتها «تعبا» من زاوية الشميلة المنفعلة التي تشرطها. بالتدقيق، الحاجة تعيّن حدود الحاضر المتغير. الحاضر يمتد بين انبثاقين للحاجة ويتطابق والزمنَ الذي يستغرقه تأمل ما. **معاودة الحاجة** وكل ما يتوقف عليها، تعبّر عن الزمن الخاص بشَميلة الزمن، عن الخاصية الضِّمْزمنية لهذه الشميلة. المعاودة [١٠٦] مدوَّنة أساسيا في الحاجة لأن الحاجة تقوم على هيئة تتعلق أساسيا بالمعاودة وتشكّل الـلِذَاته الذي للمعاوَدة، لذاتِه لديمومة معينة. انطلاقا من تأملاتنا تتحدد كل

إيقاعاتنا ومخزوناتنا وأزمنة استجاباتنا والكثرة الكثيرة للإنشباكات، والحواضرُ والأتعاب التي نحن مزيج منها. القاعدة هي أن المرء لا يستطيع الإسراع أكثر من حاضره الخاص أو بالأحرى أكثر من حواضره. إن **العلامات**، مثلما كنا عرّفناها بصفتها عادات أو إدغامات يحيل بعضها على بعض، تنتمي دائما إلى الحاضر. وإنها لواحدة من شيَم الرواقية كونها بينت أن كل علامة قد كانت علامة حاضر من زاوية الشميلة المنفعلة حيث الماضي والمستقبل ليسا على وجه الدقة غير أبعاد للحاضر ذاته (الندَبة ليست علامة الجرح الماضي بل علامة «الحقيقة الحاضرة على أنه كان لنا جرح»: لنقل إنها تأمّل للجرح، إنها تدغم كل الآنات التي تفصلني عنه في حاضر حي). أو بالأحرى، ثمة هنا المعنى الحقيقي للتمييز بين الطبيعي والاصطناعي. طبيعية هي علامات الحاضر التي تحيل إلى حاضر فيما تعنيه، والعلامات القائمة على الشميلة المنفعلة. اصطناعية هي على العكس من ذلك العلامات التي تحيل إلى الماضي أو إلى المستقبل إحالتها على أبعاد متمايزة للحاضر، والتي لعل الحاضر بدوره قد يتوقف عليها؛ مثل هذه العلامات تنطوي على شميلات فاعلة، أي مرور المخيلة التلقائية إلى الملكات الفاعلة للتصور المنعكس وللذاكرة وللذهن.

الحاجة ذاتها هي إذن مفهومة بشكل منقوص تماما وفق البنى السلبية التي تسندها سلفا إلى الفعل. وحتى استدعاء الفاعلية التي هي بصدد التفعل والتركّب ليس كافيا ما لم نعيّن التربة التأملية التي عليها تتركّب. هنا أيضا، على هذه التربة، إنما نتأدى إلى أن نرى في السلبي (الحاجة كعوز) ظلا لهيئة أعلى. الحاجة تعبّر عن فغْر سؤال قبل تعبيرها عن الليس أو عن غياب إجابة. التأمل هو التسآل. أليس من خاصية السؤال أن «ينتزع» إجابة؟ إنه السؤال هو الذي

يعرض في الوقت نفسه هذا التنطع أو هذا العناد وهذا الكلال وهذا العياء التي تتطابق [جميعها] والحاجة. أي فرْق ثمة...؟ ذلك هو السؤال الذي تطرحه النفس التأملية على المعاودة والذي تنتزع إجابته من المعاودة. التأملات أسئلة والإدغامات التي تتمّ فيها وتملؤها هي كذلك تأكيدات متناهية تتولّد تولُّد الحواضر انطلاقا من الحاضر الدائم في الشميلة المنفعلة للزمان. تصورات [١٠٧] السلبي تتأتى من تسرّعنا في فهم الحاجة في علاقة بالشميلات الفاعلة التي تتهيأ فعليا على هذا الأساس فحسب. وفضلا عن ذلك: إذا رددنا الشميلات الفاعلة ذاتها إلى هذا الأساس الذي تفترضه، فإننا نرى أن الفعالية تعني بالأحرى تقوُّم حقول استشكالية في علاقة بالأسئلة. كامل مجال السلوك، انشباك العلامات الاصطناعية والعلامات الطبيعية، تدخّل الغريزة والتعلم والذاكرة والذهن، تبيّن كيف أن أسئلة التأمل تتطور إلى مجالات استشكالية فاعلة. فالشميلة الأولى للزمن يناظرها مركَّب سؤال ـ جواب أوّل مثلما يتبدى في الحاضر الحي (إلحاحية الحياة). هذا الحاضر الحي ومعه كل الحياة العضوية والنفسية يقومان على العادة. اقتداء بكوندلاك (Condillac)، علينا أن نعتبر العادة على أنها الأساس الذي تتفرع عنه كل الظاهرات النفسية الأخرى. إلا أن كل الظاهرات الأخرى إما أنها تستند إلى تأملات وإما أنها هي ذاتها تأملات: حتى الحاجة وحتى السؤال وحتى «التهكم».

هذه الكثرة الكثيرة من العادات التي نحن مزيج منها ـ هذه الإدغامات وهذه التأملات وهذه المزاعم وهذه التخمينات وهذه الإشباعات وهذه العياءات وهذه الحواضر المتغيرة ـ تشكّل إذن الميدان القاعدي للشميلات المنفعلة. الأنا المنفعل لا يتحدد بالتقبلية فحسب، أي بالقدرة على الشعور بإحساسات وإنما بالتأمل المدغِم الذي يكوّن الجهاز العضوي ذاته قبل تكوين الإحساسات. وكذلك

هذا الأنا لا خاصية بساطة له: حتى تنسيب وتكثير الأنا مع احتفاظنا له كل مرة بشكل بسيط ملطَّف، ليس كافيا. فالأنوات هي ذوات يرقانية؛ عالَم الشميلات المنفعلة يقوّم منظومة الأنا في ظل ظروف ينبغي تحديدها، ، لكنها منظومة الأنا المنحلّ. ثمة أنا مذ يستقر في مكان ما تأمل خفيّ ومذ تعمل في مكان ما آلة إدغام قادرة على أن تستخرج في لحظة فرقا من المعاودة. الأنا ليس له تغيرات، هو ذاته تغيّرٌ، إن هذا الحد يشير تدقيقا إلى الفرق المستصفَى. في نهاية المطاف، لسنا إلا ما **لنا**، إنه بملكيةٍ ما تتشكل الكينونة ههنا، أو أن الأنا المنفعل **كائن**. كل إدغامٍ تخمين وزعم أي أنه يفرز انتظارا أو حقا على ما يدغمه وينحلّ بمجرد إفلات موضوعه منه. لقد قام ساموبل بيكات (Samuel Beckett)، في كل رواياته بوصف قائمة الخواص التي تستسلم لها ذوات يرقانية بعياءٍ وشغف: سلسلة [١٠٨] أحجار مولوا (Molloy)، أخزاف مورفي (Murphy)، خواص مالون (Malone) ـ يتعلق الأمر دائما باستصفاء فرق صغير وعمومية فقيرة من معاودة العناصر أو من تنظيم الحالات. لا ريب أن واحدة من أعمق مقاصد «الرواية الجديدة» هي أن تلتقي في ما دون الشميلة الفاعلة بمجال الشميلات المنفعلة التي تقوّمنا، تغيرات وانحرافات وملكيات صغرى. وفي كل هذه العياءات المكوِّنة، في كل هذه الإشباعات الذاتية الرديئة، في كل هذه التخمينات التافهة وفي بؤسه وفقره، مازال الأنا المنحلّ ينشد مجد الرب أي مجد ما يتأمله ويدغمه ويمتلكه.

* * *

لكونها أصلية، الشميلة الأولى للزمن ليست لذلك السبب أقل كيانا داخل الزمن. إنها تقوّم الزمن بصفته حاضرا لكن بصفته حاضرا يمضي. الزمن لا يخرج من الحاضر لكن الحاضر لا يكف عن

التحرك بقفزات يتخطى بعضها بعضا. تلك هي مفارقة الحاضر: تقويم الزمن لكن مع المضي في هذا الزمن المقوَّم. لا ينبغي لنا أن ننكر النتيجة الحتمية: **يجب أن يكون ثمة زمن آخر تتمّ فيه الشميلة الأولى للزمن.** وهذه تحيل بالضرورة على شميلة ثانية. بتأكيدنا على تناهي الإندغام بيّنا المفعول ولم نبيّن البتة لِمَ كان الحاضر يمر ولا ما كان يمنعه من أن يكون متمادّ للزمن. إن الشميلة الأولى، شميلة العادة، هي حقا قاعدة الزمن؛ لكن علينا أن نميز بين القاعدة وبين الأساس. القاعدة تتعلق بالأرض وتبيّن كيف يقوم شيء ما على هذه الأرض وكيف يسكنها ويتملكها؛ بينما يأتي الأساس بالأحرى من السماء، يذهب من القمة إلى القواعد، يقيس الأرض والمالك أحدهما بالنسبة إلى الآخر تبعا لسند الملكية. العادة هي قاعدة الزمن، هي الأرض المتحركة التي يحتلها الحاضر الذي يمضي. المضيّ هو تحديدا طموح الحاضر. لكن ما يجعل الحاضر يمضي وما يخصص الحاضر والعادة ينبغي تعيينه بصفته أساسا للزمن. وأساس الزمن هو الذاكرة. لقد رأينا أن الذاكرة بصفتها شميلة فرعية فاعلة كانت تقوم على العادة: بالفعل، كل شيء يقوم على القاعدة. لكن ما يشكل الذاكرة ليس معطى نتيجة لذلك. ففي اللحظة التي تستند فيها الذاكرة إلى العادة، ينبغي أن تؤسسها شميلة أخرى منفعلة ومنفصلة عن العادة. والشميلة المنفعلة للعادة تحيل هي ذاتها إلى تلك الشميلة المنفعلة الأعمق التي هي شميلة الذاكرة: **التطبع والذاكرة** (Habitus et Mnémosyne)، [١٠٩] أو تحالف السماء والأرض. العادة هي الشميلة الأصلانية للزمن وهي التي تقوّم حياة الحاضر الذي يمضي؛ الذاكرة هي الشميلة الأساسية للزمن وهي التي تقوّم كينونة الماضي (ما يجعل الحاضر يمضي).

سنقول بدءا إن الماضي يجد ذاته منحصرا بين حاضرين: الحاضر

الذي كانه والحاضر الذي بالنسبة إليه هو ماض. الماضي ليس هو الحاضر القديم ذاته بل هو المجال الذي نقصده فيه. كذلك الخصوصية كائنة هي الآن في المقصود أي في «ما كان» بينما الماضي ذاته، الذي «قد كان»، هو بالطبيعة عامّ. الماضي بعامة هو المجال الذي نقصد فيه كل حاضر قديم بخاصة وبصفته خاصا. علينا أن نميز طبقا للاصطلاحية الهوسرلية بين الحفظ والاستنساخ. لكن ما كنا أسميناه منذ قليل حفظا للعادة إنما هو حالة الآنات المتعاقبة المندغمة في حاضر راهن ذي مدة معينة. كانت هذه الآنات تشكل الخصوصية أيْ تشكِّل ماضيا مباشرا منتميا طبيعيا إلى الحاضر الراهن؛ أما فيما يخص الحاضر ذاته، المفتوح على المستقبل بالانتظار فإنه كان شكّل العامّ. على العكس من ذلك ومن زاوية ما تستنسخه الذاكرة، الماضي (بصفته توسيطا للحواضر) هو الذي أصبح عامّا والحاضر (الراهن كما القديم) خاصا. من حيث أن الماضي بعامة هو المجال الذي يمكننا أن نقصد فيه إلى كل حاضر قديم يُحفظ فيه فإن الحاضر القديم يجد ذاته «متصوَّرا» في الراهن. إن حدود هذا التصور أو الاستنساخ هي في الواقع محدَّدة بالعلاقات المتغيرة للمشابهة والملازقة، المعروفة باسم الترابط؛ إذ الحاضر القديم، ليقع تصوره، يشبه الراهن وينقسم إلى حواضر متزامنة جزئيا وذات مُدد مختلفة جدا ومذاك هي متلازقة فيما بينها وفي أقصى الحالات هي ملازِقة للراهن. إن عظمة الترابطية تتمثل في كونها أقامت نظرية كاملة للعلامات الاصطناعية على علاقات الترابط هذه.

بيْد أن الحاضر القديم ليس متصوَّرا في الراهن دون أن يكون الراهن ذاته متصوَّرا في هذا التصوّر. وإنه يعود بالأساس إلى التصور أن يصوّر تصوريته الخاصة وليس شيئا معينا وحسب. الحاضران القديم والراهن ليسا هما إذن بمثابة آنيْن متعاقبين على خط الزمن،

لكن الراهن يتضمن بالضرورة بعدا إضافيا به يصوّر القديم وفيه يتصور ذاته أيضا. فالحاضر الراهن لم يعالَج بصفته الموضوع المستقبلي لذكرى وإنما بصفته ما ينعكس على ذاته في نفس الآن [١١٠] الذي يشكّل فيه ذكرى الحاضر القديم. للشميلة الفاعلة إذًا مظهران متضايفان وإن لم يكونا متناظرين: استنساخ وتفكّر، استذكار وتعرّف، ذاكرة وذهن. كثيرا ما لاحظنا أن التفكر يتضمن شيئا ما زائدا عن الاستنساخ؛ لكن هذا الشيء الزائد هو فقط ذلك البعد الإضافي الذي ينعكس فيه كل حاضر بصفته راهنا في نفس الوقت الذي يمثّل فيه القديم. «تتطلب كل حالةِ وعيٍ بعدا زائدا عن ذاك الذي تنطوي على تذكره»[١]. حتى أنه يمكننا أن نسمي شميلة فاعلة للذاكرة، مبدأ التصور تحت هذا المظهر المضاعف: استنساخ الحاضر القديم وتفكّر الحالي. تقوم هذه الشميلة الفاعلة للذاكرة على الشميلة المنفعلة للعادة بما أن هذه الأخيرة تقوّم كلّ حاضر ممكن بعامة. لكنها تختلف عنها جذريا: يكمن اللاتناظر الآن في التزايد المستمر للأبعاد وفي تكاثرها اللامتناهي. الشميلة المنفعلة للعادة كانت قوّمت الزمن بصفته **اندغاما** للآنات مع التقيد بالحاضر لكن الشميلة الفاعلة للذاكرة تقوّمه بصفته **تدامجا** للحواضر ذاتها. كل المسألة هي: تحت أيّ شرط؟ إنه بالعنصر المحض للماضي بصفته ماضيا بعامة، بصفته ماضيا **قبليا**، يجد مثل هذا الحاضر القديم ذاته قابلا للاستنساخ ويجد الحاضر الراهن ذاته منعكسا على ذاته. بعيدا عن أن يتفرّع عن الحاضر أو عن التصور، يجد الماضي ذاته مفترَضا في كل تصور. بهذا المعنى عبثا حاولت الشميلة الفاعلة للذاكرة أن تتأسس على الشميلة المنفعلة (الأمبيريقية) للعادة، بالمقابل لا

---

(١) Michel Souriau, *Le temps* (Alcan, 1937), p. 55.

يمكنها أن تتأسس إلا بشميلة منفعلة أخرى (ترنسندنتالية) خاصة بالذاكرة ذاتها. فبينما تقوّمُ الشميلة المنفعلة للعادة الحاضرَ الحي في الزمن وتجعل من الماضي والمستقبل العنصرين اللامتناظرين لهذا الحاضر، تقوّم الشميلة المنفعلة للذاكرة الماضي المحض في الزمن وتجعل من الحاضر القديم والحالي (وإذًا من الحاضر في الاستنساخ ومن المستقبل في التفكّر) العنصرين اللامتناظرين لهذا الماضي بصفته ماضيا. لكن ما الذي يعنيه الماضي المحض والقبليّ والماضي بعامة والماضي بصفته ماضيا؟ إذا كان كتاب **مادة وذاكرة** كتابا عظيما فلعل ذلك لأن برغسون توغل عميقا في مجال هذه الشميلة الترنسندنتالية لماض محض واستنتج منها كل المفارقات المقوّمة لها.

من العبث زعم إعادة تشكيل الماضي انطلاقا من واحد من الحواضر التي تثبّته، سواء ذلك الذي كانه أو ذاك الذي بالنسبة [١١١] إليه هو الآن ماض. لا يمكننا أن نعتقد فعلا أن الماضي يتقوّم بعد أن كان حاضرا ولا لأن حاضرا جديدا يظهر. لو كان الماضي انتظر حاضرا جديدا ليتقوّم كماض فإن الحاضر القديم ما كان أبدا ليمضي والجديد أبدا ليحدث. أبدا لن يمضي حاضر لو لم يكن ماضيا «في نفس الوقت» الذي هو فيه حاضر؛ أبدا لن يتقوّم ماض لو لم يكن قد تقوّم بدءا «في نفس الوقت» الذي كان فيه حاضرا. تلك هي المفارقة الأولى: مفارقة تَعاصر الماضي والحاضر الذي **كانه**. إنها تمنحنا علة الحاضر الذي يمضي. لأن الماضي معاصر لذاته بصفته حاضرا فإن كل حاضر يمضي، ويمضي لصالح حاضر جديد. تنتج عن ذلك مفارقة ثانية هي مفارقة التكاين. ذلك أنه إذا كان كل ماض معاصرا للحاضر الذي **كانه** فإن **كل** الماضي يتواجد مع الحاضر الجديد الذي بالنسبة إليه هو الآن ماض. ليس

الماضي كائنا «في» هذا الحاضر الثاني أكثر من كونه كائنا «بعد» الأول. ومن هنا الفكرة البرغسونية القائلة إن كل راهن حاضر ليس هو غير الماضي بتمامه في وضعه الأكثر اندغاما. فالماضي لا يجعل أحد الحواضر يمرّ دون أن يجعل الآخر يُقبل، لكنه هو لا يمر ولا يُقبل. لذلك بعيدا عن أن يكون بعدا من أبعاد الزمن فإنه شميلة كل الزمن الذي بعداه هما الحاضر والمستقبل فحسب. لا يمكننا أن نقول: لقد كان. إنه لم يعد موجودا، إنه لا يوجد، لكنه يدأب ويَثبت **ويكون**. إنه يدأب مع الحاضر القديم ويثبت مع الحاضر الراهن أو الجديد. إنه الـفِي ذات الزمن بصفته أسّا نهائيا للمضيّ. وإنه بهذا المعنى يشكّل مجالا محضا، عاما، **قبليا**، لكل زمن. وبالفعل، عندما نقول إنه معاصر للحاضر الذي **كانه** فإننا نتحدث ضرورة عن ماض لم **يكن** قطّ حاضرا بما أنه لا يتكوّن «لاحقا». فطريقته في أن يكون معاصرا لذاته كحاضر هي أن يتوضّع هناك سلفا، مفترَضا من قِبَل الحاضر الذي يمضي ويجعله هو يمضي. إن طريقته في التواجد مع الحاضر الجديد هي أن يوضع في ذاته ويدوم في ذاته مفترَضا من قِبَل الحاضر الجديد الذي لا يُقبل إلا بإدغامه. فمفارقة الوجود المسبق تكمل إذًا المفارقتين الأخريين: كل ماض معاصر للحاضر الذي كانه وكل الماضي يتواجد مع الحاضر الذي هو بالنسبة إليه ماض، لكن المجال المحض للماضي بعامة يسبق وجود الحاضر الذي يمضي[1]. ثمة إذًا [١١٢] مجال جوهريّ للزمن (ماض لم يكن قط حاضرا) يلعب دور الأساس. إنه ليس متصوَّرا هو

(١) هذه المفارقات الثلاث تشكل موضوع الفصل الثالث من كتاب **مادة وذاكرة**. (تحت هذه المظاهر الثلاثة يقيم برغسون تقابلا بين الماضي المحض أو التذكر المحض الذي هو **كائن** دون أن يكون له وجود سيكولوجيّ وبين التصور أي الواقع السيكولوجي للصورة ـ الذكرى.)

ذاته، ما هو متصوَّر دائما هو الحاضر بصفته قديما أو راهنا. لكنه بالماضي المحض ينبسط الزمن هكذا في التصور. إن الشميلة الترنسندنتالية المنفعلة تستند إلى هذا الماضي المحض من زاوية النظر الثلاثية للمعاصَرة والتكاين والوجود المسبق. بينما الشميلة الفاعلة هي على العكس من ذلك تصوُّرٌ للحاضر تحت المظهر المزدوج لاستنساخ القديم وتفكّر الجديد. فهذه أسستها تلك؛ وإذا كان الحاضر الجديد يتوفر دائما على بعد إضافيّ فلأنه ينعكس في مجال الماضي المحض بعامة بينما الماضي القديم مقصود فحسب بصفته خاصا عبر هذا المجال.

لو قارنا الشميلة المنفعلة للعادة والشميلة المنفعلة للذاكرة فإننا نرى كم تغير من الواحدة إلى الأخرى توزّع المعاودة والإندغام. وعلى أية حال دون شك، يظهر الحاضر بصفته ثمرة إدغام لكنه إدغام مستند إلى أبعاد مختلفة كليا. في حالة أولى، الحاضر هو الوضع الأكثر اندغاما لآنات أو عناصر في ذاتها متعاقبة ومستقلة بعضها عن البعض الآخر. في الحالة الأخرى يشير الحاضر إلى الدرجة الأكثر اندغاما لماض بتمامه، ماضيا هو في ذاته بمثابة الكلية المتكاينة. لنفترض فعلا، طبقا لضرورات المفارقة الثانية أن الماضي لا يدوم في الحاضر الذي هو بالنسبة إليه ماض لكنه يدوم في ذاته وأن الحاضر الراهن ليس غير الإندغام الأقصى لكل ذلك الماضي الذي يتواجد **معه**. سيتوجب بدءا أن يتواجد ذلك الماضي بتمامه مع **ذاته** في درجات مختلفة من الانبساط... والانقباض. الحاضر ليس هو الدرجة الأكثر انقباضا للماضي الذي يتواجد معه إلا إذا كان الماضي يتواجد أوّلا مع ذاته في ما لا نهاية له من درجات الانبساط والانقباض المتنوعة وفي ما لا نهاية له من المستويات (ذلك هو معنى المجاز البرغسوني الشهير للمخروط أو

المفارقة الرابعة للماضي)[1]. لنتأمل [١١٣] ما نسميه معاودة في حياة ما وبأكثر دقة في حياة روحية. حواضر تتتابع ويتخطى بعضها بعضا. ومع ذلك لدينا شعور بأنه مهما كانت قوة التنافر أو التقابل الممكنين بين الحواضر المتتابعة، فإن كل واحد من الحواضر يلعب «نفس الحياة» على مستوى مختلف. ذلك هو ما نسميه قدَرا. لا يتمثل القدَر أبدا في علاقاتٍ حتمية تقوم تدريجيا بين حواضر تتتابع طبقا لنظام زمن متصوَّر. إنه يفرض بين الحواضر المتتابعة روابط غير متموضعة وتأثيرات عن بعد وأنظمة استعادة وترديد وأصداء، يفرض مصادفات موضوعية وإشارات وعلامات ووظائف تعلو على الأوضاع المكانية والتتابعات الزمنية. حواضر تتتابع وتعبّر عن قدَر قد نقول إنها تلعب دائما نفس الشيء ونفس التاريخ مع اختلاف يسير للمستوى: هنا منبسِط تقريبا وهناك منقبِض تقريبا. لذلك لا يتوافق القدَر جيدا مع الحتمية لكن جيدا مع الحرية: الحرية هي أن نختار المستوى. إن تتابع الحواضر الراهنة ليس إلا تجليا لشيء ما

(١) برغسون، **مادة وذاكرة**: «ستكون ذات الحياة النفسية إذًا مكرورة عددا لا يحصى من المرات في الطوابق المتتابعة للذاكرة، وقد يتمكن نفس فعل الفكر من أن يَحدث على ارتفاعات مختلفة» (éd. Du Centenaire, p. 250)؛ «ثمة مكان للكثير من معاودات حياتنا النفسية مرموزا إليها بنفس القدر من المقاطع: أ' ب'، أ'' ب''، إلخ.، لنفس المخروط...» (ص ٣٠٢). ـ سنلاحظ أن المعاودة تخص هنا الحياة النفسية لكنها ليست هي ذاتها نفسية: فعلا، لا يبدأ علم النفس إلا مع الصورة ـ الذكرى بينما مقاطع أو طوابق المخروط ترتسم في الماضي المحض. يتعلق الأمر إذًا بمعاودة ميتانفسية للحياة النفسية. من جهة أخرى، عندما يتحدث برغسون عن«طوابق متتابعة»، فإن لفظة **متتابعة** ينبغي أن تُفهم بشكل مجازي تماما تبعا لعيننا التي تجوب الرسم المقترح من قِبل برغسون؛ ذلك أن كل الطوابق يقال عنها في واقعها الخاص إنها تتواجد بعضها مع البعض الآخر.

أكثر عمقا: تجلي الكيفية التي بها يستعيد كل واحد الحياة كلها لكن في مستوى أو في درجة مختلفة عن التي لمن سبقه، تجلي كل المستويات أو الدرجات المتماعية والمعروضة لاختيارنا من صميم ماض لم يكن قط حاضرا. نسمي خاصية أمبيريقية علاقات التتابع والتآني بين حواضرَ تُكوّننا، وترابطاتها وفقا للسببية والملازقة والمشابهة وحتى التقابل. لكنّا نسمي خاصية نومينية علاقات التماعي الافتراضي بين مستويات ماض محض، كل حاضر لا يفعل غير تفعيل أو تصوير واحد من تلك المستويات. بإيجاز، هي ما نعيشه أمبيريقيا بصفته تتابعا لحواضر مختلفة من زاوية الشميلة الفاعلة، إنها كذلك **التماعي المتنامي دوما لمستويات الماضي في الشميلة المنفعلة**. إن كل حاضر يدمج مستوى من الكل بتمامه، لكن هذا المستوى هو سلفا مستوى انبساط أو انقباض. ذلك يعني: علامة الحاضر هي مرور على الحافة، انقباض أقصى يأتي ليؤكد بما هو كذلك اختيار مستوى ما، مستوى هو ذاته منقبض أو منبسط في ذاته من بين ما لا حصر له من المستويات الأخرى الممكنة. فما نقوله عن حياة نستطيع قوله عن الكثير من الحيوات. وبما أن كل واحدة منها هي حاضر يمضي فإن حياة يمكن أن تستعيد أخرى في مستوى آخر: كأنما الفيلسوف والخنزير، المجرم والقديس كانوا عاشوا نفس الماضي في مستويات مختلفة لمخروط ضخم. إنه ما نسميه التناسخ. كل واحد يختار [١١٤] ارتفاع صوته أو نبرته ولعله يختار كلامه لكن اللحن هو ذاته، وتحت كل الكلمات وعلى كل النغمات الممكنة وفي كل الارتفاعات نفس الترنيمة.

ثمة فرق كبير بين المعاودتين المادية والروحية. الأولى معاودة آنات أو عناصر مستقلة متتابعة؛ والأخرى معاودة الكل في مستويات متماعية مختلفة (كما كان قال ليبنيتز «في كل مكان ودائما نفس

الشيء بنفس درجات الكمال تقريبا»[1]. كذلك المعاودتان هما في علاقة جدّ مختلفة مع «الفرق» ذاته. الفرق مسحوب من الواحدة من حيث أن العناصر أو اللحظات تندغم في حاضر حيّ. وهو متضمَّن في الأخرى من حيث أن الكل يشمل الفرق بين مستوياته. واحدة عارية والأخرى مكسوّة؛ واحدة هي معاودة الأجزاء والأخرى معاودة الكل؛ واحدة هي معاودة التتابع والأخرى معاودة التماعي؛ واحدة راهنة والأخرى افتراضية؛ واحدة أفقية والأخرى شاقولية. إن الحاضر هو دوما فرق مندغم؛ لكنه في حالة أولى يدغم الآنات السيانية، وفي الحالة الأخرى يدغم، بمروره إلى الحد الأقصى، مستوى فارقيا للكل الذي هو ذاته كلُّ الانبساط أو الانقباض. حتى أن فرق الحواضر ذاتها هو فرق بين المعاودتين، معاودة الآنات البسيطة التي نسحبه منها ومعاودة مستويات الكل التي نضمّنه فيها. وتبعا للفرضية البرغسونية ينبغي أن نفهم المعاودة العارية كغطاء خارجي للمعاودة المكسوّة: أيّ أن نفهم المعاودة المتتابعة للآنات على أنها أكثر المستويات المتماعية انبساطا ونفهم المادة على أنها الحلم أو على أنها الماضي الأكثر انقباضا للفكر. من بين هاتين المعاودتين، لا الواحدة ولا الأخرى بحصر المعنى يمكن تصورها. ذلك أن المعاودة المادية تنحل بقدر ما تصير وهي ليست مصوَّرة إلا بالشميلة الفاعلة التي تلقي بعناصرها في فضاء حُسْبانٍ وحفظ؛ لكن في نفس الوقت وقد أصبحت هذه المعاودة موضوع تصوّر، فإنها تجد ذاتها تابعة لتماهي العناصر أو لتشابه الحالات المحفوظة والمجمَّعة. وتتهيأ المعاودة الروحية في الكينونة في ذاتها التي هي كينونة الماضي بينما لا يصل التصور ولا يخص غير حواضر في

(١) Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, liv. I, ch. I.

الشميلة الفاعلة ملحِقا بالتالي كل معاودة بهوية الحاضر الراهن في التفكّر كما بمشابهة الحاضر القديم في الاستنساخ.

إن الشميلات المنفعلة هي بالتأكيد تحت ـ تصورية. لكن المسألة كلها بالنسبة إلينا هي معرفة ما إذا كنا نستطيع [١١٥] النفاذ في الشميلة المنفعلة للذاكرة وما إذا كنا نستطيع أن نحيا على نفس النحو الكينونة في ذاتها التي للماضي مثلما نعيش الشميلة المنفعلة للعادة. كل الماضي يُحفظ في ذاته، لكن كيف نحفظه بالنسبة إلينا وكيف ننفذ في هذا الْـفِي ذاته دون أن نحيله إلى الماضي القديم الذي كانه أو للحاضر الراهن الذي بالنسبة إليه هو ماض. كيف نحفظه **بالنسبة إلينا**؟ هي تقريبا النقطة التي يستعيد فيها بروست برغسون وينوبه. بيْد أنه يبدو أن الإجابة كانت أعطيت منذ زمن بعيد: التذكر. فهذا الأخير يشير فعلا إلى شميلة منفعلة أو ذاكرة لا إرادية تختلف بالطبيعة عن كل شميلة فاعلة للذاكرة الإرادية. كومبراي (Combray) لا ينبثق مجددا مثلما كان حاضرا ولا كما قد يمكنه أن يكونه ولكنه ينبثق مجددا في سَناء لم يقع عيشه قطّ، كماض محض يبدي في نهاية المطاف عدم قابليته المزدوجة لأن يُختزل في الحاضر الذي كانه ولكن كذلك في الحاضر الراهن الذي قد يكونه، لصالح اصطدام بين الإثنين. إن الحواضر القديمة تمكّن من تصوُّرها في الشميلة الفاعلة في ما وراء النسيان من حيث أن النسيان وقع التغلب عليه أمبيريقيا. لكن هنا، في النسيان، يطلع كومبري بصفته ما لا تعيه ذاكرة، في شكل ماض لم يكن قط حاضرا: الْـفِي ذات كومبراي. إذا كان ثمة في ذاته للماضي فإن التذكر هو نومينه أو الفكر الذي يحيط به. إن التذكر لا يرجعنا فحسب من حاضر راهن إلى حواضر ماضية ومن مَحبّاتنا القريبة إلى محبّات طفولية ومن عشيقاتنا إلى أمهاتنا. هنا أيضا، علاقة الحواضر التي تمضي لا

تحسب حساب الماضي المحض الذي يفيد منها، بواسطة تلك الحواضر لينبثق من تحت التصور: إنه العذراء، تلك التي لم يقع عيشها قط، وهي كائنة في ما وراء العشيقة وفي ما وراء الأم، متواجدة مع الأولى ومعاصرة للثانية. الحاضر يوجد لكن الماضي وحده يدأب ويوفر المجال الذي يمضي فيه الحاضر وتتصادم فيه الحواضر. إن صدى الحاضريْن يشكل فحسب سؤالا ملحا يتطور في التصور بصفته حقل أسئلة، مع الأمر الصارم للبحث والإجابة والحل. لكن الإجابة تأتي دوما من مكان آخر: كل تذكّر شبقيّ سواء تعلق الأمر بمدينة أو بامرأة. إنه دائما إيروس، النومين هو الذي يجعلنا ندخل في ذلك الماضي المحض في ذاته، في تلك المعاودة البكر، في **الذاكرة**. إنه رفيق وخطيب الذاكرة. فمن أين له هذا النفوذ ولِمَ ارتياد الماضي المحض هو إيروسي؟ لِمَ يحتفظ إيروس في نفس الآن بسرّ الأسئلة وبسر أجوبتها وباستمرارية في وجودنا كله؟ اللهمّ إلا إذا لم يكن في حوزتنا بعدُ الكلمة النهائية ولم يكن ثمة شميلة ثالثة للزمن...

* * *

[١١٦] لا شيء أكثر إفادة زمنيّا، أي من زاوية نظرية الزمن، من الفرق بين الكوجيتو الديكارتي والكوجيتو الكانطي. كل شيء يحدث كما لو أن الكوجيتو الديكارتي كان يعمل بقيمتين منطقيتين: التعيين والوجود اللامتعيّن. ينطوي التعيين (أنا أفكّر) على وجود لا متعيّن (أنا كائن بما أنه «لنفكّر ينبغي أن نكون») ـ وبالضبط يعيّنه بصفته وجود كائن مفكّر: أنا أفكر إذًا أنا كائن، أنا شيء يفكر. يعود كامل النقد الكانطي إلى الاعتراض على ديكارت بأنه يستحيل جعل التعيين يستند مباشرة إلى اللامتعين. التعيين «أنا أفكر» يستتبع بالتأكيد شيئا ما غير متعيّن («أنا كائن»)، لكن لا شيء يقول لنا أيضا كيف يكون

هذا اللامتعين قابلا للتعيين من طرف الـأنا **أفكر**. «في وعيي بذاتي عن طريق الفكر المحض، أكون الكائن ذاته؛ من الحقيقي أنه بذلك ما زلت لم أحصل بعدُ من هذا الكائن على شيء أفكر به»[1]. يضيف كانط إذًا قيمة منطقية ثالثة: القابل للتعيين أو بالأحرى الصورة التي يتخذها اللامتعيّن ليصبح قابلا للتعيين (بالتعيين). هذه القيمة الثالثة كافية لجعل المنطق هيئة ترنسندنتالية. إنها لم تعد تشكّل اكتشاف الفرق بصفته فرقا أمبيريقيا بين تعيينين لكن بصفته **فرقا** ترنسندنتاليا بين الـتعيين وما يعيّنه ـ ليس بصفته فرقا خارجيا يفصل بل فرقا داخليا ويعزو **قبْليا** الكينونة والفكر أحدهما إلى الآخر. إجابة كانط شهيرة: الصورة التي بها يكون الوجود اللامتعيّن قابلا للتعيين بالأنا أفكر هي صورة الزمن...[2]. نتائج ذلك خطرة: وجودي اللامتعين لا يمكنه أن يتعيّن إلا **في الزمن**، مثل وجود ظاهرة وذاتٍ ظاهراتية منفعلة أو تقبّلية **تظْهر في الزمن**. حتى أن التلقائية التي وعيت بها في الأنا أفكر لا يمكن أن تُفهم بصفتها محمول كائن جوهريّ وتلقائيّ وإنما فحسب بصفتها انفعال أنًا منفعل يحس أن فكره الخاص، ذكاءه الخاص، ما به يقول **أنا**، يُمارَس فيه وعليه وليس به. ويبدأ حينئذ تاريخ طويل لا يبلى: **أنا** هو غيرٌ أو هو مفارقة الحس الباطن. نشاط الفكر [١١٧] ينطبق على كائن متقبِّل، على ذات منفعلة تتصور إذًا ذلك النشاط عوض أن تقوم به، تحس مفعوله عوض أن تمتلك مبادرته وتحياه بصفته **غيرا** فيها. للـ «أنا أفكر» وللـ «أنا كائن» ينبغي أن نضيف الأنا (le moi) أي الوضع

(١) Kant, *Critique de la raison pure*, Remarque générale concernant le passage de la psychologie rationnelle à la cosmologie (trad. Barni, Gilbert éd., I, p. 335).

(٢) نفسه، التحليلية، هامش § ٢٥.

المنفعل (ما يسميه كانط تقبّلية الحدْس)؛ للتعيين وللامتعيّن ينبغي أن نضيف صورة القابل للتعيين، نعني الزمن. ومرة أخرى، «الإضافة» كلمة رديئة بما أن الأمر يتعلق بالأحرى بإحداث الفرق وباستدخاله في الكينونة والفكر. من الأول إلى الآخِر كأن ضمير المتكلم المفرد (le JE)(*) مخترق بشرخ: إنه مشروخ بالصورة المحض والخاوية للزمن. تحت هذه الصورة، هو مضايف الأنا المنفعل المظّهَر في الزمن. صدع أو شرخ في ضمير المتكلم المفرد وانفعال في الأنا، هو ذا ما يعنيه الزمن؛ ويشكّل تضايف الأنا المنفعل وضمير المتكلم المفرد المشروخ اكتشاف الترنسندنتاليّ أو عنصر الثورة الكوبرنيقية.

ديكارت لم يكن قد بتّ في الأمر إلا من فرط اختزاله الكوجيتو في الآن وطرْده للزمن وإيكاله إلى الله في عملية الخلق المستمر. بشكل أكثر عمومية، الهوية المفترضة لضمير المتكلم المفرد ليس لها من ضامن غير وحدانية الله ذاته. لذلك فإن قيمة إحلال وجهة نظر «ضمير المتكلم المفرد» محل وجهة نظر «الرب» أقل كثيرا مما يقال ما دام الواحد يحتفظ بهوية يدين بها للآخر. يواصل الله الحياة ما دام ضمير المتكلم المفرد يتصرّف بالجوهر والبساطة والهوية التي تعبّر جميعها على كامل المشابهة مع الألوهي. عكسيا، موت الله لا يتيح استمرار هوية ضمير المتكلم المفرد لكنه يقيم ويستبطن في ذاته

(*) بما أنه ليس ثمة في اللسان العربيّ ما يمكّننا من التمييز بين je وmoi فإننا سنعمد كلما كان ثمة استعمال لـ je وmoi في نفس العبارة، إلى ترجمة je بضمير المتكلم المفرد، وذلك لأن ترجمتها بذات توقعنا في الخلط بينها وبين sujet. على أنه لا يجب أن يفهم من ضمير المتكلم المفرد مجرد دلالة نحوية بل هو تعبير عمّا تظهر به الذات في أفعالها، ثم إن هذه الترجمة تتّسق وما كنا ذهبنا إليه في ترجمة on بالضمير الرابع، ونستبقي لفظ الأنا لترجمة le moi. (المترجم).

عدم تشابه أساسي، يقيم ويستبطن «امّحاء العلامة» **عوض علامة الله** أو ختمه. ذلك هو ما رآه كانط بعمق، مرة على **الأقل في نقد العقل المحض**: الاختفاء المتزامن للثيولوجيا العقلية وللسيكولوجيا العقلية، الكيفية التي يؤدي بها الموت التأمليّ لله إلى شرخ في ضمير المتكلم المفرد. إذا كانت أكبر مبادرة للفلسفة الترنسندنتالية تتمثل في إدخال صورة الزمن في الفكر بما هو كذلك، فإن هذه الصورة من ناحيتها بصفتها صورة محضا وخاوية، تعني دون انفكاك، الله الميّت وضمير المتكلم المفرد المشروخ والأنا المنفعل. من الحقيقي أن كانط لا يتابع المبادرة: الله وضمير المتكلم المفرد يعرفان انبعاثا عمليا. وحتى في المجال التأملي، يُسدّ الشرخ سريعا بصورة جديدة للهوية، الهوية التركيبية الفاعلة بينما يكون الأنا المنفعل معرَّفا بالتقبلية فحسب ولا يمتلك بهذه الصفة أية قدرة على التركيب. لقد رأينا على العكس من ذلك أن التقبلية بصفتها قدرة [١١٨] على الإحساس بالعواطف لم تكن غير نتيجة وأن الأنا المنفعل قد كانت شكّلته بشكل أكثر عمقا شميلة هي ذاتها منفعلة (التأمل ـ الإدغام). إن إمكان تلقّي انطباعات أو إحساسات ينجم عن ذلك. من المحال الإبقاء على التوزيع الكانطي الذي يتمثل في بذل أقصى جهد لإنقاذ عالم التصور: وقع إدراك الشميلة في هذا العالم بصفتها شميلة فاعلة وتستدعي صورة جديدة للماهية في ضمير المتكلم المفرد؛ الانفعالية وقع إدراكها في عالم التصور بصفتها مجرد تقبلية دون شميلة. إن المبادرة الكانطية تمكن استعادتها في تقويم مغاير تماما للأنا المنفعل وإن صورة الزمن تحتفظ في نفس الوقت بالإله الميّت وبضمير المتكلم المفرد المشروخ. بهذا المعنى، من الصواب القول إن الكانطية لا تجد منفذها عند فيشته أو هيغل وإنما فقط عند هولدرلين الذي يكتشف خواء الزمن المحض، ويكتشف في نفس الوقت في

هذا الخواء، التغاضي الموصول عن الألوهي، الشرخ الدائم لضمير المتكلم المفرد المشروخ والانفعال المقوِّم للأنا[١]. صورة الزمن هذه هي التي كان رأى فيها هولدرلين ماهية المأساوي أو مغامرة أوديب بصفتها غريزة موت ذات أشكال متكاملة. أمِنَ الممكن إذًا أن تكون فلسفة كانط وريثة أوديب؟

إدخال الزمن في الفكر بما هو كذلك، أذلك هو بالمقابل الإسهام المعتبَر لكانط؟ ذلك أنه كان بدا أن الاستذكار الأفلاطوني كان له من قبْلُ هذا المعنى. الفطرية ميثة مثلما هو الاستذكار؛ لكنها ميثة الآنيّ ولذلك هي تناسِب ديكارت. عندما يقابل أفلاطون بوضوح بين الاستذكار والفطرية فإنه يريد القول إن هذه الأخيرة تمثّل فقط الصورة المجردة للمعرفة، لكن حركة التعلم الحقيقية تفترض التمييز في النفس بين «قبْل» و«بَعْد»، نعني إدخال زمن أوّل لنسيان ما عرفناه بما أنه يصادفنا أن نعثر من جديد في زمن ثانٍ على ما نسيناه[٢]. إلا أن الاستفهام كله هو: تحت أية صورة يُدخِل الاستذكار الزمن؟ حتى بالنسبة إلى النفس، الأمر يخص زمنا فيزيائيا، زمن **الفيزيس** الدوريّ أو الدائري، التابع للأحداث التي تحدث [١١٩] فيه أو للحركات التي يقيسها وللتبدلات التي تقطّعه. لا شك أن هذا الزمن

---

(١) حول الصورة المحض للزمن والشرخ أو «الوقف» الذي تُدخله في ضمير المتكلم المفرد، راجع Hölderlin, *Remarques sur Antigone* (10/18)، وتعليق جان بوفريه (Jean Beaufret) الذي يشدد بقوة على تأثير كانط في هولدرلين، في كتابه **هولدرلين وسوفوكل**، وخاصة الصفحات ١٦ ـ ٢٦.
(حول مبحث «شرخ» ضمير المتكلم المفرد، في علاقة أساسية بصورة الزمن التي فُهمت بصفتها غريزة موت، سوف نستذكر ثلاثة آثار أدبية كبرى ومع ذلك شديدة التباين: *La bête humaine* de Zola, *La fêlure* de F.S. Fitzgerald, *Au-dessous du volcan* de M. Lowry).

(٢) حول التقابل الصريح بين الاستذكار والفطرية، راجع محاورة **الفيدون**، ٧٦ أ ـ د.

يجد أساسه في ذاته، أي في الماضي المحض للفكرة التي تنظّم دائريا نظام الحواضر تبعا لتشابهاتها التنازلية والتصاعدية مع المثالي، لكنها تُخرج كذلك من الدائرة النفس التي عرفت كيف تحتفظ لذاتها ببلاد الْـفِي ذاته أو تعثر عليها من جديد. ومع ذلك فإن الفكرة هي بمثابة الأساس الذي تنتظم انطلاقا منه الحواضر المتعاقبة في دائرة الزمن، حتى أن الماضي المحض الذي يحددها هي ذاتها مازال يستبين حتميا في صيغة حاضر، بصفته حاضرا ميثيولوجيا قديما. ذلك كان من قبْل كل إبهام الشميلة الثانية للزمن، كل التباس الذاكرة. ذلك أن هذه الأخيرة، تتخطى عالم التصور وتهيمن عليه من عمق ماضيها المحض: إنها أساس، في ذاته، نومين، فكرة. إلا أنها متناسبة كذلك مع التصور الذي تؤسسه. إنها تعلي من شأن مبادئ التصور، نعني من شأن الهوية التي تجعل منها خاصية النموذج الضارب في القدم، ومن شأن المشابهة التي تجعل منها خاصية الصورة الحاضرة: الهو هو والمشابه. إنها عصية على أن تُختزل في الحاضر، إنها أرقى من التصور؛ ومع ذلك هي لا تفعل غير أن تجعل تصور الحواضر دائريا أو لا متناهيا (حتى عند ليبنيتز أو عند هيغل ما تزال الذاكرة هي التي تؤسس انبساط التصور في اللانهائي).
إنه قصور الأساس في أن يكون متناسبا مع ما يؤسسه، في أن يستعير خواص ما يؤسسه وفي أن يبرهن على ذاته من خلالها. بل إنه بهذا المعنى هو يشكّل دائرة: إنه يُدخل الحركة في النفس بدل إدخال الزمن في الفكر. وبالمِثل فإن الأساس هو بشكل ما «مُكوَّع» وينبغي أن يدفع بنا نحو ما وراءٍ، الشميلة الثانية للزمن تتخطى ذاتها باتجاه شميلة ثالثة تشجب وهْم الْـفِي ذاته بصفته ما يزال مضايفا للتصور. الْـفِي ذاته للماضي والمعاودة في الاستذكار قد يكونان ضربا من «المفعول»، بمثابة مفعول بصريّ أو بالأحرى المفعول الشبقي للذاكرة ذاتها.

ما المقصود بـ: صورة خاوية للزمن أو شميلة ثالثة؟ يقول أمير الشمال «الزمن منفلت». فهل من الممكن أن يقول فيلسوف الشمال نفس الشيء ويكون هملتيا بما أنه أوديبيّ؟ المدار، **المحور شمال ـ جنوب** (*cardo*)، هو ما يضمن تحديدا تبعية الزمن للنقاط الأصلية التي تمرّ بها الحركات الدورية التي يقيسها (الزمن هو عدد الحركة بالنسبة إلى النفس كما بالنسبة إلى العالَم). الزمن خارج محاوره يعني على العكس من ذلك، الزمن المجنون، الخارج من المنحني الذي كان منحه له إله، منعتقا [١٢٠] من شكله الدائري شديد البساطة، متحررا من الأحداث التي كانت شكّلت مضمونه، قالبا علاقته بالحركة، وباختصار، مكتشفا ذاته بصفته صورة خاوية ومحضا. الزمن ذاته يجري (بمعنى أنه يكفّ ظاهريا عن كونه دائرة) بدل أن يحدث فيه شيء ما (تبعا للشكل البسيط جدا للدائرة). إنه يكفّ عن أن يكون أصليا ويصبح ترتيبيا، يصبح محض **نظام** للزمن. لقد كان هولدرلين يقول إن الزمن يكفّ عن «النَّظْم» لأنه يتوزع بتفاوت من جهتيْ «وقْفٍ» لم تعد تتطابق تبعا له البداية والنهاية. بإمكاننا تعريف نظام الزمن بصفته هذا التوزيع الصوري المحض للمتفاوت تبعا لوقْف. نميز حينئذ بين ماض طويل نسبيا ومستقبل متناسب عكسيا، لكن المستقبل والماضي ليس هما ههنا تعيينات أمبيريقية ودينامية للزمن: إنهما خواص صورية وثابتة تصدر عن النظام **القبْليّ** بصفتهما شميلة سكونية للزمن. سكونية بالضرورة بما أن الزمن لم يعد تابعا للحركة؛ إنه صورة التغير الأكثر جذرية، لكن صورة التغير لا تتغير. إنه الوقف، والقبل والبعد اللذان ينظمهما بشكل نهائي هما اللذان يشكلان شرخ ضمير المتكلم المفرد (الوقف هو بالضبط نقطة ولادة الشرخ).

إن الزمن وقد تخلى عن مضمونه الأمبيريقي، وقد قَلب أساسه

الخاص، لا يقع تعريفه فقط بنظام صوريّ خاوٍ بل كذلك بـ**مجموعة** وبـ**سلسلة**. فكرة جملة الزمن تتطابق في المقام الأول وما يلي: ضرورة أن يتعيّن الوقف أيّا كان في صورة فعل، في صورة حدث وحيد وهائل، متطابق والزمن كله. هذه الصورة توجد هي ذاتها في شكلٍ منشطر إلى قسمين متفاوتين؛ ومع ذلك فإنها تجمّع على هذا النحو جملة الزمن. ينبغي أن تسمّى رمزا تبعا للأجزاء المتفاوتة التي تستغرقها وتجمّعها، إلا أنها تجمّعها بصفتها متفاوتة، مثل هذا الرمز المتطابق وجملةَ الزمن يستبين بكيفيات كثيرة: إخراج الزمن عن محاوره، تشظية الشمس، الارتماء في البركان، قتل الله أو الأب. هذه الصورة الرمزية تشكّل جملة الزمن ما دامت تجمّع الوقف والأول والآخِر. لكنها تمكّن لسلسلة زمن ما دامت تقوم بتوزيع الوقف والأول والآخِر في اللامتساوي. في واقع الأمر ثمة دائما زمن حيث يكون الفعل في صورته موضوعا بصفته «كبيرا جدا بالنسبة إليّ». هو ذا ما يعرّف **قبْليا** الماضي أو ما تقدّم: ليس مهمّا أن يكون الحدث ذاته قد تحقق أو لم يتحقق وأن يكون الفعل قد تمّ أو لم يتمّ؛ فليس تبعا لهذا المقياس الأمبيريقي يتوزع الماضي والحاضر والمستقبل. [١٢١] لقد سبق أن قام أوديب بالفعل وهملت لم يقم به بعدُ؛ لكن على أية حال هما يعيشان الجزء الأول من الرمز في الماضي، إنهما يعيشان هما ذاتهما وقد ألقي بهما في الماضي ما داما يحسّان صورة الفعل بصفتها كبيرة جدا بالنسبة إليهما. الزمن الثاني الذي يحيل إلى الوقف ذاته هو إذًا حاضر انقلاب العين، الصيرورة ـ مساويا للفعل، ازدواج الأنا، انعكاس أنًا مثاليّ في صورة الفعل (إنه موسوم برحلة هاملت في البحر أو بنتيجة الاستقصاء الذي قام به أوديب: يصبح البطل «قادرا» على الفعل). أما في ما يخص الزمن الثالث الذي يكتشف المستقبل ـ فإنه يعني

أن الحدث والفعل لهما انسجام خفيّ يقصي انسجام الأنا، منقلبيْن ضد الأنا الذي أصبح صنوا لهما، عاكسان إياه في ألف قطعة وكأن مولّد العالم الجديد قد كان ذهب به وبدّده انفجار ما يولّده متكثِّرا: ما تساوَى الأنا وإياه هو اللامتساوي في ذاته. إنه على هذا النحو يتناسب ضمير المتكلم المفرد المشروخ تبعا لنظام الزمن و**الأنا** المنقسم تبعا لسلسلة الزمن، ويجدان مخرجا مشتركا: في الإنسان الذي لا اسم له ولا أسرة ولا خواصّ ولا أنا ولا ضمير متكلم مفرد، «العاميّ» الذي بحوزته سرّ، الذي هو مسبقا إنسان أرقى تدور أعضاؤه المتناثرة حول الصورة الأسمى.

كل شيء معاودة في سلسلة الزمن بالنسبة إلى هذه الصورة الرمزية. الماضي ذاته معاودة بالغياب ويهيئ هذه المعاودة الأخرى التي يكوّنها انقلاب العين في الحاضر. يحدث أن يبحث المؤرخ عن تطابقات أمبيريقية بين الحاضر والماضي؛ لكن مهما كانت شبكة التطابقات التاريخية هذه ثرية فإنها لا تشكّل معاودة إلا من خلال المشاكلة أو المماثلة. في الحقيقة، إنه الماضي في ذاته هو معاودة، والحاضر كذلك، في صيغتين مختلفتين تتكرران الواحدة في الأخرى. ليس ثمة ظاهراتُ معاوَدة في التاريخ لكن المعاوَدة هي الشرط التاريخي الذي وفقه قد حدث فعليا شيء ما جديد. ليس بتفكّر المؤرخ تتبدى مشابهة بين لوثير وبول، بين ثورة ٨٩ وجمهورية روما، إلخ.، لكن بالنسبة إلى ذواتهم بدءا، الثوريون مصممون على أن يحيوا بصفتهم «رومانيين منبعثين» قبل أن يصبحوا قادرين على الفعل الذي بدؤوا بمعاودته في صيغة ماض خاص، وإذًا في ظل ظروف معينة بحيث كانوا تماهوا ضرورة مع صورة ماض تاريخيّ. **المعاودة شرط للفعل قبل أن تكون مفهوما للتفكّر.** فنحن لا ننتج شيئا جديدا إلا بشرط أن نعاود مرة على هذه الشاكلة التي تكوّن

الماضي، ومرة أخرى في حاضر انقلاب العين. وما وقع إنتاجه، [١٢٢] الجديد ذاته بإطلاق، ليس شيئا آخر من ناحيته غير كونه معاودَة، المعاودة الثالثة، هذه المرة بإفراط، معاودة المستقبل بصفته عوْدا أبديا. ذلك مع أنه بمقدورنا عرض العوْد الأبدي وكأنه كان مؤثرا في كامل سلسلة الزمن أو جملته، في الماضي والحاضر كما المستقبل فإن هذا العرض يظل تمهيديا وحسب ولا قيمة له إلا وهي استشكالية وغير متعيّنة، ولا وظيفة له إلا وظيفة وضع إشكال العوْد الأبدي. في حقيقته الباطنية، العوْد الأبدي لا يخص ولا يمكن أن يخص غير الزمن الثالث للسلسلة. ههنا فحسب هو يتعيّن. لذلك سمّي حرفيا إيمان المستقبل، إيمانا بالمستقبل. العوْد الأبدي لا يؤثر إلا في الجديد أي في ما وقع إنتاجه تحت شرط الغياب وبواسطة انقلاب العين. لكنه لا يعاود لا **الشرط** ولا **الفاعل**؛ على العكس من ذلك هو يقصيهما، إنه ينكرهما بكامل قوته النابذة. إنه يشكل استقلالية المنتَج وحرية الأثر. إنه المعاودة بإفراط التي لا تدع أي شيء يستمر من النقص ولا من الصيرورةَ ـ مساويا. إنه هو ذاته الجديد كل الجدة. إنه بمفرده هو الزمن الثالث للسلسلة وللمستقبل من حيث هو كذلك. إنه مثلما يقول كلوسوفسكي، هذا التماسك الخفي الذي لا يتوكّد إلا بإقصاء تماسكي الخاص، هويتي الخاصة، هوية الأنا، هوية العالم وهوية الله. إنه لا يجعل غير العامّيّ يعود، الإنسان الذي لا اسم له. إنه يجذب إلى دائرته الإله الميّت والأنا المنحلّ. إنه لا يجعل الشمس تعود بما أنه يفترض تشظّيها؛ إنه لا يخص غير السُّدُم وهو يختلط وإياها ولا حركة له إلا لها. لذلك، ما دمنا نعرض العوْد الأبدي وكأنه كان أثّر في جملة الزمن فإنّا نبسّط الأشياء مثلما يقول زرادشت ذلك ذات مرة للجنّيّ؛ إنّا نجعل منه تكرارا ممجوجا مثلما يقول زرادشت ذلك مرة أخرى لحيواناته.

بمعنى: إننا نظل عند الدائرة البسيطة جدا التي مضمونها الحاضر الذي يمضي وشكلها ماضي الاستذكار. لكن نظام الزمن تحديدا، الزمن بصفته صورة محضا وخاوية فكك هذه الدائرة بعينها. بيْد أنه فككه لكن لصالح دائرة أقل بساطة وأكثر سرية، أكثر التواء، أكثر سديمية، دائرة دائمة الانحراف عن مركزها، دائرة فرْق منزاحة عن مركزها تعيد تشكيل ذاتها فقط في الزمن الثالث للسلسلة. إن نظام الزمن لم يكسر دائرة الهو هو ولم يضع الزمن في سلسلة إلا ليعيد تشكيل دائرة للآخر في نهاية السلسلة. إن «المرة الأخيرة» للنظام ليست حاضرة هنا إلا من أجل «كل مرات» الدائرة النهائية الباطنية. صورة الزمن ليست هنا إلا من أجل إظهار اللاصوريّ في العوْد الأبدي. الصورية القصوى ليست كائنة ههنا إلا لأجل لا صوريّ مشطّ [١٢٣] (لا صوريّ *Unförmliche*) هولدرلين). إنه على هذا النحو وقع تخطي الأساس باتجاه غوْر، باتجاه تهسيس كليّ يدور في ذاته ولا يجعل إلا ما سيهلّ هو الذي يعود(١) . . . .

(١) حاشية حول المعاودات الثلاث. ـ نظرية المعاودة التاريخية لماركس مثلما تظهر خاصة في كتاب الثامن عشر من برومر، تدور حول المبدإ التالي الذي يبدو أنه لم يقع فهمه كفاية من طرف المؤرخين: أن لا تكون المعاودة في التاريخ مماثَلة أو مفهومَ تفكُّرِ المؤرخ بل هي أولا شرط الفعل التاريخي ذاته. لقد وضّح هارولد روزنبرغ (Harold Rosenberg) هذه النقطة في صفحات جميلة جدا: عاملو وفاعلو التاريخ ليس بمقدورهم أن يبدعوا إلا بشرط تماهيهم مع أشكال من الماضي؛ إنه بهذا المعنى يكون التاريخ مسرحا. «إن فعلهم يصبح تلقائيا معاودةَ دور قديم... إنها الأزمة الثورية، الجهد الذي يجب أن يبذل لإبداع شيء ما جديد تماما هو الذي يجبر التاريخ على التستر بالميثة...» (*La tradition du nouveau*, ch. XII intitulé« Les Romains ressuscités», trad. Anne Marchand, Éditions de Minuit, pp. 154-155.). تبعا لماركس، المعاودة هزلية عندما تدور في مجال ضيّق، أي عندما تشكّل ضربا من الإنغماد، ما يضادّ إبداعا أصيلا عوض أن تؤدي إلى انقلاب العين=

= وإلى إحداث الجديد. التنكر الهزلي يحل محل انقلاب العين المأساوي. لكن يبدو أنه بالنسبة إلى ماركس، هذه المعاودة الهزلية أو المضحكة تأتي ضرورة بعد المعاودة المأساوية، التطورية أو الإبداعية («كل الأحداث الكبرى والشخصيات التاريخية تعود مرتين تقريبا... المرة الأولى بصفتها مأساة والمرة الثانية بصفتها ملهاة») - غير أن هذا النظام الزمني لا يبدو مؤسَّسا بإطلاق. المعاودة الهزلية تعمل بالغياب، في صيغة الماضي الخاص. البطل يواجه حتما هذه المعاودة ما دام «الفعل جسيما جدا بالنسبة إليه»: هزليّ هو اغتيال بولونيوس(Polonius) بالغياب؛ وكذلك هو الاستقصاء الأوديبي. المعاودة المأساوية تأتي لاحقا، إنها لحظة انقلاب العين. من الحقيقي أن هاتين اللحظتين لا استقلالية لهما وهما لا توجدان إلا من أجل اللحظة الثالثة، في ما وراء الهزلي والمأساوي: المعاودة المسرحية في إنتاج شيء ما جديد، التي تقصي البطل ذاته. لكن عندما يتخذ العنصران الأوّلان استقلالية مجردة أو يصبحان أجناسا، حينئذ، الجنس الهزلي هو الذي يعقب الجنس المأساوي وكأن إخفاق انقلاب العين، مرفوعا إلى المطلق كان يفترض انقلاب عين قديم قد تمّ بعدُ.

سنلاحظ أن البنية ذات الأزمنة الثلاثة التي هي بنية المعاودة، هي بنية هاملت بقدر ما هي بنية أوديب. لقد كان هولدرلين بيّن ذلك بخصوص أوديب بصرامة لا مثيل لها: القبل والوقف والبَعد. لقد كان أشار إلى أن الأبعاد النسبية للقبل وللبَعد كان بإمكانها أن تتغير تبعا لوضع الوقف (كذا الموت السريع لأنتيغون مقابل الترحل الطويل لأوديب). لكن الأساسي هو استمرار البنية الثلاثية. بهذا الخصوص، روزنبارغ يؤوّل هاملت بكيفية مطابقة تماما للرسيمة [١٢٤] الهولدرلينية، الوقف شكّلته الرحلة في البحر: راجع الفصل الحادي عشر، صص ١٣٦ - ١٥١. ليس بالمادة وحدها هاملت يشبه أوديب، إنه يشبهه كذلك بالشكل الدراميّ.

ليس للدراما غير شكل يجمع المعاودات الثلاث. من المؤكد أن زرادشت نيتشه هو دراما، أي هو مسرح. المقدمة تحتل الجزء الأكبر من الكتاب، في صيغة الغياب أو الماضي: هذا الفعل كبير جدا بالنسبة إليّ (راجع فكرة «المجرم الممتقع»، أو كل التاريخ الهزلي لموت الله أو كل خوف زرادشت قدّام تبدّي العوْد الأبدي - «ثمارك ناضجة، أما أنت فلست ناضجا لثمارك»).=

= ثم تأتي لحظة الوقف أو انقلاب العين، «العلامة» حيث يصبح زرادشت قادرا. تعوزنا اللحظة الثالثة، لحظة تبدّي وتأكيد العوْد الأبدي، المنطوية على موت زرادشت. نعلم أن نيتشه لم يتوفر على الوقت ليكتب هذا الجزء الذي كان ينوي كتابته. لذلك تمكّنا باستمرار من اعتبار أن مذهب نيتشه في العوْد الأبدي لم يقع قوله وأنه كان وقع الاحتفاظ به لأثر مقبل: نيتشه لم يعرض غير الشرط الماضي وانقلاب العين الحاضر وليس اللامشروط الذي كان ينبغي أن يصدر عنهما بصفته «مستقبَلا».

سنجد، بل إننا نجد مسبقا مبحث الأزمنة الثلاث في أغلب التصورات الدورية: كذا العهود الثلاثة لجواشيم الفلوري (Joachim de Flore)؛ أو كذلك العصور الثلاثة لفيكو (Vico)، عصر الآلهة، عصر الأبطال، عصر البشر. الأول كائن حتما بالغياب وكأنه منغلق على ذاته؛ الثاني منفتح، يشهد على انقلاب العين البطوليّ؛ لكن ما هو أكثر جوهرية أو أكثر غموضا قائم في العصر الثالث الذي يلعب دور«المدلول» بالنسبة إلى العصرين الآخريْن (هكذا كان كتب جواشيم:«ثمة شيئان دالّان بالنسبة إلى شيء واحد مدلول عليه» - *L'Évangile éternel*, trad. Ægester, Rieder édit., p.42.). بيار بلانش (Pierre Ballanche) الذي يدين بالكثير لجواشيم ولفيكو مجتمعيْن، يجهد نفسه لتعيين هذا العصر الثالث بصفته عصر العاميّ، أو ليس (Ulysse) أو «اللا أحد»، «الإنسان الذي لا إسم له»، قاتل المَلك أو أوديب الحديث الذي«يبحث عن الأعضاء المتناثرة للضحية الكبرى» (راجع *Essais de palingénésie sociale, 1872* الغريبة).

علينا أن نميز من زاوية النظر هذه بين معاودات كثيرة ممكنة لا تتوافق تماما: ١) معاودة ضِمْدوْرية تتمثل في الكيفية التي يعيد بها العصران الأوّلان كل منهما الآخر أو يعاودان بالأحرى نفس «الشيء»، يعيدان فعلا أو حدثا مقبلا. إنها أطروحة جواشيم خاصة هي التي تكوّن لوحة للتوافقات بين العهد العتيق والعهد الجديد؛ لكن هذه الأطروحة ما تزال غير قادرة على تخطّي مجرد مماثَلات التفكر؛ ٢) معاودة دورية حيث نفترض أنه في نهاية العصر الثالث وفي أوج انحلال ما، كل شيء يبدأ من جديد في العصر الأول: حينئذ تقوم المشابهات بين دوْرين(فيكو)؛ ٣) إلا أن المسألة كلها هي: أليس ثمة معاودة خاصة بالعصر الثالث وقد تكون جديرة وحدها باسم العوْد الأبدي؟ ذلك أن=

ها هو الحاضر والماضي لم يعودا من ناحيتهما في هذه الشميلة الأخيرة للزمن غير أبعاد للمستقبل: الماضي بصفته شرطا والحاضر بصفته فاعلا. الشميلة الأولى، شميلة العادة كانت كوّنت الزمن بصفته زمنا حيا في تأسيسٍ منفعل كان الماضي والمستقبل متوقفين عليه. الشميلة الثانية، شميلة الذاكرة كانت كوّنت الزمن بصفته ماضيا محضا من زاوية أساس يجعل الحاضر يمضي ويجعل حاضرا آخر يُقبل. لكن في الشميلة الثالثة، لم يعد الحاضر غير عامل، مؤلِّفا، فاعلا صائرا إلى زوال؛ والماضي لم يعد غير شرط عامل بالغياب. شميلة الزمن تشكل ههنا مستقبلا يؤكد في نفس الوقت الخاصية اللامشروطة للنتاج بالنسبة إلى شرطه، واستقلال الأثر بالنسبة إلى مؤلِّفه أو صاحبه. الحاضر والماضي والمستقبل تتبدّى بصفتها **معاودة** من خلال الشميلات الثلاث، لكن وفق صيغ مختلفة تماما. الحاضر هو المعاوِد، الماضي هو المعاودة ذاتها، لكن المستقبل هو المُعاد. بيْد أن سرّ المعاودة في جملتها كائن في المُعاد بصفته معنيا مرّتين. المعاودة المَلكية هي معاودة المستقبل الذي يستلحق الماضي

= ما كان العصران الأولان يعاودانه قد كان شيئا ما لا يظهر لذاته إلا في العصر الثالث؛ لكن في العصر الثالث، هذا«الشيء»[١٢٥] يعاود ذاته في ذاته. فـ«الدلالتان» معاوِدتان سلفا لكن المدلول ذاته هو محض معاودة. بالضبط، هذه المعاودة الأعلى التي وقع إدراكها بصفتها عوْدا أبديا في الحالة الثالثة تكفي في نفس الوقت لتصويب الفرضية الضمدورية ولمناقضة الفرضية الدورية. بالفعل، من ناحية لم تعد المعاودة في اللحظتين الأولتين تعبّر عن مماثلات التفكر وإنما عن شروط الفعل التي حدث العوْد الأبديّ بالفعل تبعا لها؛ من ناحية أخرى، هاتان اللحظتان الأولتان لا تعودان من حيث أنهما أقصاهما حدوث العوْد الأبدي في العصر الثالث. من وجهتيْ النظر هاتين كان نيتشه على تمام الحق في جعل تصوره مقابلا لكل تصور دوريّ (راجع Kröner, XII, 1re partie, § 106).

والحاضر ويجرّدهما من استقلاليتهما. ذلك أن الشميلة الأولى لا تخص غير مضمون الزمن وتأسيسه؛ الثانية لا تخص غير أساسه؛ لكن في ما وراء ذلك، الشميلة الثالثة تؤمّن النظام والمجموع والسلسلة والهدف النهائي للزمن. إن فلسفة المعاودة تمرّ بكل «المراحل»، وهي مجبَرة على معاودة المعاودة ذاتها. لكن عبر هذه المراحل هي تؤكد برنامجها: تجعل من المعاودة مقولة المستقبل ـ تستخدم معاودة العادة ومعاودة الذاكرة، لكنها تستخدمها بصفتها مراحل تتخلى عنها في طريقها ـ تصارع بيد ضد **التطبع** وباليد الأخرى ضد **الذاكرة** ـ ترفض مضمون معاودة تسمح كيفما كان بـ «استصفاء» [١٢٦] الفرْق (**التطبع**) ـ ترفض صورة معاودة تشمل الفرق، لكن من أجل أن تجعلها تابعة مرة أخرى للهو هو وللمشابه (**الذاكرة**) ـ ترفض الدورات البسيطة جدا، الدورة التي يخضع لها حاضر مألوف (دورة معتادة) كما الدورة التي ينظمها ماض محض (دورة يمكن تذكّرها أو تكون سحيقة) ـ تحوّل أساس الذاكرة إلى مجرد شرط بالغياب، لكنها تحوّل كذلك تأسيس العادة إلى إفلاس «**التطبع**» وإلى انقلاب عين الفاعل ـ تطرد الفاعل والشرط باسم الأثر أو النتاج ـ لا تجعل من المعاودة ما منه «نستصفي» فرْقا ولا ما يشمل الفرق بصفته فرعا بل تجعل منه فكر وإنتاج «المغاير بإطلاق» ـ تتصرف بحيث تكون المعاودة لذاتها هي الفرق في ذاته.

أغلب نقاط هذا البرنامج تحرّك بحثا بروتستانتيا وكاثوليكيا: كياركيغارد وبيغي. لا أحد مثل هذين المؤلّفين عرف كيف يجعل معاودته مقابِلة لمعاودة العادة والذاكرة. لا أحد عرف كيف يشجب بشكل أفضل قصور معاودة حاضرة أو ماضية، بساطة الدورات، أحبولة الإستذكارات، حالة الفروق التي نزعم «استصفاءها» من المعاودة، أو فهمها على العكس من ذلك بصفتها مجرد تفريعات. لا

أحد استند بأفضل ممّا فعلا إلى المعاودة بصفتها مقولة المستقبل. لا أحد طعن بشكل أوثق في الأساس القديم للذاكرة ومعه في الاستذكار الأفلاطوني. الأساس لم يعد غير شرط بالغياب لأنه تائه في الخطيئة وينبغي أن يُبعث من جديد في المسيح. والتأسيس الحاضر للعادة ليس أقل تعرّضا للطعن: إنه لا يفلت من انقلاب عين المؤلِّف أو الفاعل في العالم الحديث، حتى وإن فقدَ فيه تماسكه وحياته وعاداته(١).

غير أن كياركيغارد وبيغي إن كانا هما أكبر معاودِيْن فإنهما لم يكونا مستعدّيْن لدفع الثمن الضروري. هذه المعاودة الأسمى بصفتها مقولة المستقبل قد كانا عهدا بها إلى الإيمان. بيْد أن الإيمان له دون شك ما يكفي من القوة ليفكك [١٢٧] العادة والاستذكار، وأنا العادات وإله الإستذكارات، وتأسيس وأساس الزمن. لكن الإيمان يدعونا إلى لقيا الله والأنا **بشكل نهائيّ** في انبعاث مشترك. كياركيغارد وبيغي كانا أتمّا كانط، لقد كانا حققا الكانطية بتفويضهما إلى الإيمان أمر الموت التأملي لله ومهمة طمر جرح الأنا. ذلك هو إشكالهما من إبراهيم إلى جان دارك: القران بين أنًا وقع العثور عليه مجددا وبين إله منبعث من جديد، حتى أنّا لا نخرج حقا لا من الشرط ولا من الفاعل. بل أكثر من ذلك: نجدد العادة وننعش

---

(١) حول الكيفية التي تواجه بها المعاودة الكياركيغاردية الدورة المعتادة وكذلك دائرة الإستذكارات، راجع تعليقات ميرسيا إلياد بخصوص أضحية إبراهيم، *Le mythe de l'éternel retour (N.R.F., 1949)*، ص ١٦١ وما بعدها. ينتهي المؤلف إلى القول بجِدّة مقولتيْ التاريخ والإيمان.
النص المهم جدا لكياركيغارد حول المعاودة الحقيقية التي لا ينبغي أن تسمح بأن «نستصفي» منها فرْقا، يوجد في *Le concept de l'angoisse (trad. Ferlov et Gateau, N.R.F.), p. 28..* النظرية الكياركيغاردية في الشرط واللامشروط والمغاير بإطلاق، هي موضوع *Miettes philosophiques.*

الذاكرة. لكن ثمة مغامرة للإيمان يكون الواحد منا تبعا لها مهرّج إيمانه الخاص ومضحك مثله الأعلى دوما. ذلك أن للإيمان كوجيتو يخصه يشرط بدوره هذا الإيمان، الشعور بالفضل الرباني بصفته نورا باطنيا. إنه في هذا الكوجيتو الخاص جدا يتفكّر الإيمان ذاتَه ويختبر أن شرطه لا يمكن أن ينعطي له إلا بصفته «معطى من جديد» وأنه ليس منفصلا فحسب عن هذا الشرط بل هو مضاعَف في هذا الشرط. حينئذ لا يحيا المؤمن حياته بصفته آثما مأساويا وحسب من حيث أنه محروم من الشرط بل بصفته مضحكا ومهرّجا، هو سيمولاكر ذاته من حيث هو مضاعَف ومنعكس في الشرط. لا يمكن لمؤمنيْن أن يتقابلا دون أن يضحكا. الفضل الرباني يقصي بصفته مُنْعطيا كما بصفته غائبا. لقد كان كياركيغارد يقول إنه كان شاعر الإيمان بدل كونه فارسا، باختصار هو «كاتب هزْليّ». ليس الذنْب ذنْبه بل هو ذنْب مفهوم الإيمان؛ ولعل مغامرة غوغول (Gogol) المرعبة أكثر نموذجية أيضا. فكيف للإيمان أن لا يكون هو عادته الخاصة واستذكاره الخاص، وكيف للمعاودة التي يتخذها موضوعا له ـ معاودة تنبثق مفارقيا **بشكل نهائيّ** ـ أن لا تكون هزلية؟ تحتها تزمجر معاودة أخرى هي المعاودة النيتشية، معاودة العوْد الأبدي. وكأنها ضروب أخرى من القران أكثر جنائزية بين الإله الميّت والأنا المنحلّ هي التي تشكّل الشرط الحقيقي غيابيا وانقلاب العين الحقيقي للفاعل اللذيْن يضمحلان كليهما في الخاصة اللامشروطة للنتاج. العوْد الأبدي ليس إيمانا بل هو حقيقة الإيمان: لقد عزل النسخة أو السيمولاكر وحرر الهزليّ ليجعل منه عنصرا للفوْإنسانيّ. لذلك، مثلما يقول كلوسفسكي مرة أخرى، العوْد الأبدي ليس مذهبا بل هو سيمولاكر كل مذهب (التهكم الأقصى)، إنه ليس اعتقادا بل هو المحاكاة الساخرة لكل اعتقاد (السخرية القصوى): اعتقادا ومذهبا منتظَران أبديا. لقد دُعينا بإلحاح إلى الحكم على الملحد من

وجهة نظر العقيدة، من وجهة نظر الإيمان الذي نزعم أنه هو الذي ما يزال يحركها، باختصار [١٢٨] من وجهة نظر الفضل الرباني حتى لا تغوينا العملية المعاكسة: الحكم على المؤمن بالملحد العنيف الذي يسكنه، المسيح الدجال المنعطي أبديا في الفضل الرباني و«بشكل نهائي».

* * *

الحياة البيو ـ نفسية تستتبع مجال تفريد تتوزع فيه هنا وهناك فروق شِدّة في شكل إثارات. نسمي متعةً السيرورةَ الكمية والكيفية في نفس الآن لانحلال الفرق. مثل هذا المجموع، التوزيع المتحرك للفروق والانحلالات الموضعية في مجال تكثيفيّ، يتوافق وما كان أسماه فرويد **الهو**، أو على الأقل والطبقة الأولية للهو. كلمة «الهو» لا تشير بهذا المعنى إلى ضمير مخيف مجهول وحسب وإنما كذلك إلى ظرف مكان متحرك، إلى «هنا وهناك» للمثيرات ولانحلالاتها. ومن هنا يبدأ إشكال فرويد: يتعلق الأمر بمعرفة كيف ستتوقف المتعة عن كونها سيرورة لتصبح مبدأ، تتوقف عن كونها سيرورة موضعية لتتخذ قيمة مبدإ أمبيريقيّ يسعى إلى تنظيم الحياة البيو ـ نفسية في **الهو**. من اليقيني أن المتعة ممتعة لكن ذلك ليس حجة أبدا لتتخذ قيمة مطلقة نبحث وفقها «مبدئيا» عنها. ذلك هو ما يعنيه أوّلا عنوان **في ما وراء مبدإ المتعة**: ليس أبدا استثناءات من هذا المبدإ بل على النقيض من ذلك تعيين الشروط التي تصبح وفقها المتعة فعليا مبدأ. الإجابة الفرويدية هي أن المثير بصفته فرقا حرا عليه بشكل ما أن يكون «محاصرا»، «مربوطا» ومقيدا بحيث يكون انحلاله ممكنا قطعيا. تقييد أو محاصرة الفرق هو الذي يجعل قيمة المبدإ التي اتخذتها المتعة ممكنا بعامة وليس البتة المتعة ذاتها: نمرّ هكذا من حالة انحلال مشتَّت إلى مقام تكامل يكوّن الطبقة الثانية **للهو** أو يكوّن بداية تنظيم.

بيْد أن ذلك الربط هو شميلة تكرير حقيقية، أي أنه تطبّع. يكوّن حيوان لذاته عينا بتعيين المثيرات الضوئية المشتتة والمشعشعة لتتكاثر فوق سطح مميز من جسده. العين تربط الضوء، إنها هي ذاتها ضوء مربوط. هذا المثال كافٍ لبيان كم هي معقدة هذه الشميلة. ذلك أنه ثمة فعلا نشاط تكرير موضوعه الفرق الذي ينبغي ربطه؛ لكن بشكل أعمق ثمة شغف للمعاودة يخرج منه فرق جديد (العين المكوَّنة أو الأنا الرائي). الإثارة [١٢٩] بصفتها فرقا قد كانت من قبل اندغاما لمعاودة بسيطة. من حيث أن الإثارة تصبح بدورها عنصرا من عناصر المعاودة فإن الشميلة الداغمة تكون ارتفعت إلى قوة ثانية ممثَّلة تحديدا بالربط أو المحاصرة. المحاصرات والارتباطات أو الإدماجات هي شميلات منفعلة، تأملات ـ إدغامات من درجة ثانية. الدوافع الجنسية ليست شيئا آخر غير كونها إثارات مربوطة. في مستوى كل رابطة يتشكل أنا في **الهو**؛ لكنه أنا منفعل، جزئيّ، يرقانيّ، متأمل وداغم. يعمّر **الهو** ذاتَه بأنوات موضعية تكوّن الزمن الخاص **بالهو**، زمن الحاضر الحي، هناك حيث تتم الاندماجات الموافقة للروابط. أن تكون هذه الأنوات نرجسية مباشرة فذلك يُفسَّر بيسر إذا ما اعتبرنا أن النرجسية ليست تأمّل الذات لذاتها بل هي تحقيق الذات صورة ذاتها عند تأمّل شيء آخر: العين أو الأنا الرائي يمتلئ بصورة عن ذاته بتأمّله الإثارة التي يربطها. إنه يَحدث هو ذاته أو «ينسحب» مما يتأمله (ومما يدغمه ويحاصره بواسطة التأمل). لأجل ذلك يكون الإشباع الناتج عن الربط إشباعا «هلواسيا» بالضرورة للأنا ذاته، مع أن الهلوسة لا تناقض البته ههنا فعلية الربط. بهذه المعاني جميعا، يمثّل الربط شميلة منفعلة محضا، **تطبّعا** يضفي على المتعة قيمة مبدإ إشباع بعامة؛ إن تنظيم **الهو**، هو تنظيم العادة.

يكون إشكال العادة مطروحا بشكل سيء إذًا ما دمنا نُخضع العادة للمتعة .تارة نعتبر أن المعاودة في العادة تنفسر برغبة إعادة متعة حاصلة؛ وطورا أنه بإمكانها أن تخص توترات كريهة في ذاتها، لكن من أجل السيطرة عليها بهدف متعة نبحث عن تحصيلها. من الواضح أن هاتين الفرضيتين تفترضان مسبقا مبدأ المتعة: **فكرة** المتعة الحاصلة وفكرة المتعة التي نبحث عن تحصيلها لا تعملان إلا وفق المبدإ وتشكّلان تطبيقيْه، ماضيا ومستقبلا. لكن العادة بصفتها شميلة ربط منفعلة تسبق على النقيض من ذلك مبدأ المتعة وتجعله ممكنا. وفكرة المتعة تصدر عنها مثلما يصدر الماضي والمستقبل كما رأينا ذلك عن شميلة الحاضر الحيّ. مفعول الربط هو إقامة مبدإ المتعة؛ لا يمكن أن يكون موضوع الربط شيئا ما يفترض مسبقا هذا المبدأ. عندما تحوز المتعة شرف مبدإ، عندها وعندها فقط تعمل فكرة المتعة بصفتها مستغرَقة من طرف المبدإ في ذكرى أو في [١٣٠] مشروع. تفيض المتعة إذًا على آنيتها الخاصة لتتخذ هيئة إشباع بعامة (ومحاولات الاستعاضة عن هيئة المتعة المعتبرة ذاتية جدا بمفاهيم «موضوعية» مثل مفاهيم النجاح أو الفوز تشهد مرة أخرى على هذا الامتداد الذي أضفاه المبدأ، في ظل شروط جعلت فكرة المتعة هذه المرة لم تخطر إلا في رأس المجرّب فحسب). قد نكون عشنا أمبيريقيا المعاودة بصفتها خاضعة لمتعة حاصلة أو نبحث عن تحصيلها. لكن في نظام الشروط، العكس هو الصحيح. شميلة الربط لا يمكن تفسيرها بالنية أو بجهد السيطرة على إثارة، مع أنه لها هذا المفعول[١]. مرة أخرى،

(١) بحث دانيال لغاش إمكان تطبيق المفهوم السيكولوجي للعادة على اللاوعي وعلى المعاودة في اللاوعي (لكن يبدو حينئذ أن المعاودة وقع النظر فيها من جهة المنظور الوحيد للسيطرة على التوترات): راجع Le problème du transfert, *Revue française de psychanalyse* , janvier 1952, pp. 84-97.

علينا أن نحذر الخلط بين نشاط التكرير وشغف المعاودة الذي يغطيه. معاودة الإثارة موضوعها الحقيقي هو رفع الشميلة المنفعلة إلى قدرة ينحدر منها مبدأ المتعة وتطبيقاته مستقبلا وماضيا. المعاودة في العادة أو شميلة الربط المنفعلة هي إذًا «في ما وراء» المبدإ.

هذا الما وراء الأول يشكّل مسبقا ضربا من الأستطيقا الترنسندنتالية. إذا ظهرت لنا هذه الأستطيقا أعمق من أستطيقا كانط، فذلك للأسباب التالية: معرّفا الأنا المنفعل بمجرد التقبلية، كان كانط أعطى نفسه مسبقا الإحساسات الجاهزة بإحالتها فقط للصورة القبلية لتصورها المتعيّن بصفته مكانا وزمانا. وبذلك هو لم يكن وحّد فحسب الأنا المنفعل بامتناعه عن تركيب المكان تدريجيا، ليس فحسب أنه كان حرم هذا الأنا المنفعل من كل قدرة على التركيب (الشميلة وقع الاحتفاظ بها للفعالية)؛ لكنه كان فصل أيضا جزأيْ الأستطيقا، العنصر الموضوعي للحساسية الذي تضمنه صورة المكان، والعنصر الذاتي المتجسد في المتعة والغمّ. التحليلات السابقة كان هدفها على النقيض من ذلك بيان أن التقبلية كان ينبغي أن يقع تحديدها بتكوّن الأنوات الموقعية، بشميلات تأمّل أو إدغام منفعلة تعرض في نفس الآن إمكان الإحساس بإحساسات، القدرة على إعادتها وقيمة المبدإ التي اكتسبتها المتعة.

لكن انطلاقا من الشميلة المنفعلة يظهر انبساط مضاعف في اتجاهين مختلفين جدا: من [١٣١] ناحية شميلة فاعلة تقوم على أساس الشميلات المنفعلة: إنها تتمثل في إرجاع الإثارة المربوطة إلى موضوع مطروح بصفته واقعيا وبصفته حدا لأفعالنا (شميلةُ تعرُّفٍ تستند إلى شميلة نَسخ منفعلة). إنه امتحان الواقع في علاقة تسمّى علاقة «بين الذات والموضوع» هو الذي يعرّف الشميلة الفاعلة. وإنه بالتحديد، وفق مبدإ الواقع يسعى الأنا إلى «التحرك»، إلى التوحد

بهمة، إلى تجميع كل أنواته الصغرى المنفعلة المركّبة والمتأمّلة، وإلى التمايز موضعيا عن الهو. لقد كانت الأنوات المنفعلة تكامليات بشكل مسبق، لكنها تكامليات موضعية فحسب مثلما يقول الرياضيون؛ الأنا الفاعل هو محاولة تكامل شموليّ. وسيكون من المغلوط تماما أن نعتبر الوضع الواقعي على أنه مفعول يحدثه العالم الخارجي أو حتى على أنه نتيجة الإخفاقات التي تعترض الشميلة المنفعلة. على النقيض من ذلك، امتحان الواقع يجند ويحرك، يُلهم نشاط الأنا كله: ليس إلى حد أن يكون في شكل حكم سلبيّ بل في شكل تجاوز للربط باتجاه «اسم» يصلح دعامة للرابطة. وسيكون من الخطإ كذلك اعتبار مبدإ الواقع وكأنه كان مقابلا لمبدأ المتعة، كان وضع له حدّا وكان فرض عليه تضحيات. المبدآن كائنان في نفس الدعكة حتى وإن كان أحدهما يتخطى الآخر. ذلك أن التخليات عن المتعة المباشرة متضمَّنة مسبقا في دور المبدإ الذي تصل إليه المتعة ذاتها، أي في الدور الذي تتخذه فكرة المتعة بالنسبة إلى ماض وإلى مستقبل. لا نصير مبدأ دون أن تكون لنا واجبات. فالواقع والتضحيات التي يدفعنا إليها لا يفعلان غير أن يعمّرا الهامش أو الامتداد الذي اكتسبه مبدأ المتعة، ومبدأ المتعة لا يفعل غير تعيين شميلة فاعلة من حيث هي قائمة على الشميلات المنفعلة السابقة.

لكن الموضوعات الحقيقية والموضوع المطروح بصفته واقعا أو دعامة للرابطة لا يشكّلان وحدهما موضوعات الأنا، كما أنهما لا يستنفدان جملة العلاقات المسماة علاقات بين الذات والموضوع. لقد كنا ميزنا بين بعدين متزامنين: هكذا لا تتخطى الشميلة المنفعلة ذاتها باتجاه شميلة فاعلة دون أن تتعمق كذلك في اتجاه آخر حيث تظل شميلة منفعلة وتأملية مع استخدامها للإثارة المربوطة لتصل إلى شيء آخر لكن بكيفية أخرى مغايرة لكيفية مبدإ الواقع. بل أكثر من

ذلك، يظهر أن الشميلة الفاعلة لن يكون بمقدورها أبدا أن تبنى على الشميلة المنفعلة ما لم تكن هذه الأخيرة قد استمرت بالتزامن وما لم تكن قد تطورت في نفس الوقت من جهتها وما لم تكن قد وجدت صيغة جديدة، في نفس الوقت لا تماثلية ومكمّلة للفاعلية. طفل [١٣٢] يبدأ في المشي لا يكتفي بربط مثيرات في شميلة منفعلة حتى وإن افترضنا أن هذه المثيرات هي مثيرات داخلية وتنتج عن حركاته الخاصة. لم نمش قَطّ بكيفية داخلية. من ناحية يتجاوز الطفل الإثارات المربوطة باتجاه وضعٍ أو قصديةِ موضوع، مثلا باتجاه الأم بصفتها هدف جهد، وحدّا ينبغي الإلقاء به بفاعلية «في الواقع»، وهي ما بالنسبة إليه يقيس إخفاقاته ونجاحاته. لكن **من ناحية أخرى وفي نفس الوقت**، يكوّن الطفل لذاته موضوعا آخر، نمط موضوع مغاير تماما، موضوعا أو بؤرة **افتراضية** تأتي لتنظّم وتعوّض تطورات وإخفاقات نشاطه الواقعي: إنه يضع أصابع كثيرة في فمه ويحيط هذه البؤرة بذراعه الأخرى ويقدّر جملة الموقف من زاوية نظر هذه الأمّ الافتراضية. أن يكون بصر الطفل موجَّها نحو الأم الواقعية وأن يكون الموضوع الافتراضي منتهًى لنشاط ظاهريّ (التمصّص على سبيل المثال)، فذلك يوشك أن يوحي للملاحظ بحكم مغلوط. التمصص لم يقع القيام به إلا من أجل توفير موضوع افتراضيّ للتأمل في تعميق للشميلة المنفعلة؛ على العكس من ذلك، الأم الواقعية لا يقع تأمّلها إلا من أجل أن تكون هدفا للفعل ومقياسا لتقويم الفعل في شميلة فاعلة. ليس من الجدية في شيء الحديث عن مركزية ذاتٍ عند الطفل. الطفل الذي يبدأ بتقليب صفحات كتاب عن طريق المحاكاة، دون معرفة القراءة، لا يخطئ أبدا: إنه يمسكه دائما بالمقلوب. فكأنه كان يمده لآخَر هو الحد الواقعي لنشاطه في نفس الوقت الذي يمسك هو ذاته قفاه بصفته بؤرة افتراضية لشغفه ولتأمّله المعمَّق.

ظاهرات مختلفة جدا مثل اليسراوية والكتابة على المرآة وبعض أشكال التأتأة وبعض القوالب قد يتيسر تفسيرها انطلاقا من ثنائية البؤر هذه في العالم الطفولي. لكن الأساسي هو أن لا هذه ولا تلك من البؤرتين هي الأنا. إنه في نفس عدم الفهم نؤوّل تصرفات الطفل على أنها عائدة إلى «مركزية ذاتٍ» مزعومة مثلما كنا تأوّلنا النرجسية الطفولية على أنها تقصي تأمّل شيء آخر. في الحقيقة، انطلاقا من شميلة الربط المنفعلة، انطلاقا من الإثارات المربوطة، يبني الطفل ذاتّه على سلسلة مضاعفة. لكن السلسلتين هما غيريتان: سلسلة الموضوعات الواقعية بصفتها مضايفات الشميلة الفاعلة، سلسلة الموضوعات الافتراضية بصفتها مضايفات تعميق للشميلة المنفعلة. إنه بتأمّل البؤر الافتراضية يمتلئ الآن الأنا المنفعل المعمَّق بصورة نرجسية. لن توجد سلسلة دون الأخرى؛ ومع ذلك هما لا تتشابهان. لأجل ذلك كان هنري مالديناي على صواب في قوله وهو يدرس طريقة الطفل على سبيل المثال، إن العالم الطفولي [١٣٣] ليس دائريا أو متركزا حول الذات بل هو إهليلجيّ، ذو بؤرتين تختلفان بالطبيعة مع أنهما موضوعيتان أو غيريتان[١]. بل لعله من بؤرة إلى أخرى، وبموجب عدم تشابههما يشكّلان لذاتيهما تقاطعا، انفتالا، شكلا حلزونيا، شكل ٨. والأنا، ما هو، أين هو، في تمايزه الموضعي عن **الهو**، سوى كونه في تقاطع ٨، في نقطة التقاء الدائرتين اللامتناظرتين اللتين تتقاطعان، دائرة الموضوعات الواقعية ودائرة الموضوعات أو البؤر الافتراضية؟

ينبغي ربط التمايز بين دوافع البقاء والدوافع الجنسية بهذه الثنائية التي هي ثنائية سلسلتين متضايفتين. ذلك أن الأولى لا تنفصل عن

---

(١) راجـــع، Henri Maldiney, *Le moi*, cours résumé, Bulletin Faculté de Lyon, 1967.

تكوّن مبدإ الواقع، عن تأسيس الشميلة الفاعلة والأنا الشمولي الفاعل، عن العلاقات بالموضوع الواقعي المدرَك بصفته مُرْض أو مهدِّد. الثانية كذلك ليست أكثر قابلية للانفصال عن تكوّن بؤر افتراضية أو عن تعميق الشميلة المنفعلة والأنا المنفعل اللذين يناظرانها: في الجنسانية القبل تناسلية، الأفعال هي دائما ملاحظات وتأملات، لكن ما يقع تأمّله وملاحظته هو دائما افتراضيّ ما. أن لا توجد إحدى السلسلتين دون الأخرى فذلك يعني أنهما ليستا متكاملتين وحسب بل تستعير إحداهما من الأخرى وتغذيها بشكل متبادل، وذلك بمقتضى عدم تشابههما أو اختلافهما بالطبيعة. نلحظ في نفس الوقت أن الإفتراضيات مقتطعة من سلسلة الفعليات ومدمجة في سلسلة الفعليات. هذا الاقتطاع يعني أولا عزلا أو تعليقا يجمّد الواقع بغية أن يستخرج منه وِضعة، ملمحا، جزءا. لكن هذا العزل كيفيّ؛ إنه لا يتمثل فحسب في طرح جزء من الموضوع الواقعي؛ الجزء المطروح يكتسب طبيعة جديدة بعمله كموضوع افتراضيّ. الموضوع الافتراضي موضوع جزئي، وما ذلك لمجرد أنه منقوص من جزء بقي في الواقع وإنما في ذاته ولذاته لأنه ينفلق، يتضاعف في جزأين افتراضيين أحدهما يعوز الآخر دوما. بإيجاز، الافتراضي ليس خاضعا للخاصة الشمولية المؤثّرة في الموضوعات الواقعية. إنه مِزقة، شذرة، رفات، ليس فحسب بمصدره بل في طبيعته الخاصة. إنه لا يستجيب إلى هويته الخاصة. الأم الطيبة والشرسة أو الأب الصارم والأب البشوش وفق الثنائية الأبوية، ليسا موضوعين جزئيين بل هما نفس الموضوع من حيث أنه فقد هويته في المضاعَف. في حين تتخطى الشميلةُ الفاعلة الشميلةَ [١٣٤] المنفعلة باتجاه تكامليات شاملة ووضع موضوعات متطابقة قابلة للتجميع، تتخطى الشميلة المنفعلة ذاتها بالتعميق باتجاه تأمّل موضوعات جزئية

تظل غير قابلة للتجميع. هذه الموضوعات الجزئية أو الافتراضية توجد مجددا كذلك وبدرجات مختلفة في الموضوع الجيد والسيئ لميلاني كلين، في الموضوع «الوسطيّ»، في الموضوع ـ التميمة وخاصة في الموضوع (أ) للاكان. لقد بيّن فرويد بشكل نهائيّ كيف أن الجنسانية القبل تناسلية كانت تتمثل في دوافع جزئية مقتطعة من ممارسة دوافع البقاء؛ مثل هذا الإقتطاع يفترض تكوّن موضوعات هي ذاتها جزئية عاملة بوصفها كذلك بؤرا افتراضية وأقطابَ جنسانية مضاعَفة دوما.

عكسيا، هذه الموضوعات الافتراضية وقع إدماجها في الموضوعات الواقعية. بإمكان هذه الموضوعات أن تتوافق بهذا المعنى مع أجزاء من جسد الذات أو من شخص آخر أو حتى مع موضوعات مخصوصة جدا من نمط اللعبة والتميمة. الإدماج ليس تطابقا البتة ولا حتى تقمّصا بما أنه يتجاوز حدود الذات. وبعيدا عن أن يكون مقابلا للعزل هو مكمّل له. أيّا كان الواقع الذي يدخل فيه الموضوع الافتراضي فإنه لا يندمج فيه: إنه بالأحرى مغروس وموتّد فيه ولا يجد في الموضوع الواقعي شطرا يكمله بل هو على النقيض من ذلك يشهد في هذا الموضوع على الشطر الافتراضي الآخر الذي يواصل غيابه عنه. عندما تُبيّن ميلاني كلين كمّ الموضوعات الافتراضية التي يحتويها الجسد الأموميّ، لا ينبغي أن نفهم من ذلك أن هذا الجسد يجمعها أو يشملها، لا ولا هو يمتلكها بل هي بالأحرى مغروسة فيه مثل أشجار عالم آخر، مثل الأنف عند غوغول أو مثل أحجار دوكاليون. ومع ذلك يظل الإدماج هو الشرط الذي وفقه تستطيع دوافع البقاء والشميلة الفاعلة التي توافقها، مع طاقاتها الخاصة وبدورها، جعل الجنسانية تنقدر على سلسلة الموضوعات الواقعية ودمجها من الخارج في المجال المحكوم بمبدإ الواقع.

الموضوع الافتراضي هو أساسيا ماض. لقد كان برغسون اقترح في كتابه **مادة وذاكرة** خطاطة عالَم ذي بؤرتين، واحدة واقعية والأخرى افتراضية تصدر عنهما من ناحية سلسلة «الصور - الإدراكات الحسية» ومن الناحية الأخرى سلسلة «الصور - الذكريات»، والاثنتان تنتظمان في مدار لا نهاية له. الموضوع الافتراضي ليس حاضرا قديما؛ ذلك أن خاصية الحاضر وصيغة المضيّ تؤثران الآن بشكل حصريّ على سلسلة الواقع من حيث أنها مكوَّنة من قِبَل الشميلة الفاعلة. لكن الماضي المحض مثلما تمّ تعريفه سابقا بصفته معاصرا لحاضره الخاص وبصفته سابقا في الوجود للحاضر الذي يمضي وجاعلا كل حاضر يمضي، هو الذي ينعت الموضوع الافتراضي. [١٣٥] الموضوع الافتراضي هو بقية ماضٍ محض. إنني أواكب حاضري الذي يمضي وأديره من أعالي تأمّلي للبؤر الافتراضية هو وتعاقب الموضوعات الواقعية التي تُدمج فيها تلك البؤر. ونحن نجد علة ذلك في طبيعة هذه البؤر. فالموضوع الافتراضي يختلف بالطبيعة عن الموضوع الواقعي الحاضر الذي هو مقتطع منه؛ إنه لا يعوزه فحسب شيء ما بالنسبة إلى الموضوع الواقعي الذي ينسحب منه، إنه يعوزه شيء في ذاته هو لكونه دائما نصف ذاته الذي يضع النصف الثاني بالنسبة إليه بصفته مغايرا وغائبا. بيْد أن هذا الغياب كما سنرى هو نقيض السلبي: نصف ذاته الأبدي، إنه ليس هناك حيث هو إلا بشرط أن لا يكون حيث ينبغي أن يكون. إنه ليس هناك حيث نجده إلا بشرط البحث عنه هناك حيث ليس هو. في نفس الوقت هو ليس محتازا من طرف الذين يملكونه لكنه مملوك من قبل من لا يحتازونه. **إنه دائما «قد كان»**. بهذا المعنى تبدو لنا نموذجيةً صفحات لاكان التي يماثل فيها بين الموضوع الافتراضي والرسالة المسروقة لإدغار بو. يبيّن لاكان أن

الموضوعات الواقعية بموجب مبدإ الواقع خاضعة لقانون أن تكون أو لا تكون في مكان ما، لكن الموضوع الافتراضي على النقيض من ذلك له خاصية أن يكون ولا يكون هناك حيث هو وحيثما كان: «ما هو مخفي ليس هو أبدا غير ما يغيب عن مكانه مثلما يعبّر عن ذلك البحث عن مجلد ضائع في المكتبة... ذلك أنه لا يمكننا أن نقول حرفيا إن هذا غائب عن مكانه إلا عما يمكنه تغيير مكانه، أي عن الرمزي. ذلك أنه بالنسبة إلى الواقعي أيّا كان الانقلاب الذي نحدثه فيه فإنه كائن فيه وفي كل الأحوال، إنه يلازمه كظله دون دراية بما يعزله عنه»(١). لم تقع قط مقابلة أفضل من هذه بين الحاضر الذي يمضي والذي ينصرم وبين الماضي المحض الذي تجعل حركيته الكلية وكلية حضوره الكلي، الحاضر يمضي ويغاير ذاته باستمرار. الموضوع الافتراضي ليس ماضيا أبدا بالنسبة إلى حاضر جديد؛ وفضلا عن ذلك هو ليس ماضيا بالنسبة إلى حاضر قد كانه. إنه ماض بصفته معاصرا لحاضر هو إياه في حاضر مجمَّد؛ بصفته غائبا من ناحية من الجزء الذي هو إياه من ناحية أخرى في نفس الوقت؛ بصفته في غير موضعه عندما يكون في موضعه. لذلك لا يوجد الموضوع الافتراضي إلا بصفته جزء ذاته: إنه لا يُعثر عليه إلا بصفته مفقودا ـ إنه لا يوجد إلا بصفته معثورا عليه مجددا.

---

(١) Jacques Lacan, Le séminaire sur la lettre volée (*Ecrits*, Editions du Seuil, p. 25). هذا النص هو ولا شك النص الذي يطور فيه لاكان بأكبر عمق ممكن تصوره للمعاودة ـ بعض أتباع لاكان ألحّوا كثيرا على مبحث «اللامتطابق» هذا، وعلى العلاقة بين الفرق والمعاودة التي تصدر عنه: راجع J.A.Muller, La suture; J.-C.Milner, Le point du signifiant; S. Leclaire, Les éléments en jeu dans une psychanalyse, in *Cahiers pour l'analyse*, nºs 1, 3 et 5, 1966.

[١٣٦] الفقد أو النسيان ليسا هما هنا تعيينات ينبغي تذليلها، إنهما يشيران على النقيض من ذلك إلى الطبيعة الموضوعية لما نعثر عليه في صلب النسيان ومن حيث هو مفقود. الموضوع الافتراضي هو ماض محض من حيث هو معاصر لذاته بصفته حاضرا، من حيث هو لذاته ماضيه الخاص، من حيث هو سابق في وجوده لكل حاضر ينتقل إلى السلسلة الواقعية. إنه محض شذرة وهو شذرة ذاته؛ لكن كما في التجربة الفيزيائية، إدماج الشذرة المحض هو الذي يغيّر الصفة وينقل الحاضر إلى سلسلة الموضوعات الواقعية.

هي ذي الرابطة بين إيروس والذاكرة. يقتلع إيروس من الماضي المحض موضوعات افتراضية ويمكّننا من أن نحياها. يكتشف لاكان تحت كل الموضوعات الافتراضية أو الجزئية «القضيب» بصفته عضوا رمزيا. وإذا كان بمقدوره أن يمنح هذا الامتداد لمفهوم القضيب (استغراق كل الموضوعات الافتراضية) فلأن هذا المفهوم يتضمن بالفعل الخصائص السابقة: يشهد على غيابه الخاص وعلى ذاته بصفته ماضيا، على كونه متحولا أساسيا بالنسبة إلى ذاته، على كونه لا يُعثر عليه إلا بصفته مفقودا، على كونه وجودا متشظيا دوما يفقد هويته في المضاعَف ـ بما أنه لا يمكن البحث عنه واكتشافه إلا جهة الأم، وخاصيته المفارقية هي كونه يغير موقعه، لا يحتازه الذين يملكون «قضيبا» ومع ذلك هو مملوك من قبَل اللواتي ليس لهن قضيب مثلما يبيّن ذلك مبحث الخصي. فالقضيب الرمزي لا يعني الصيغة الإيروسية للماضي المحض أقل مما يعني الماضي السحيق للجنسانية. الرمز هو الشذرة المتحولة دوما وهو يقوم مقام ماض لم يكن قَطّ حاضرا: الموضوع = س. لكن أتعني هذه الفكرة أن الموضوعات الافتراضية تحيل في نهاية المطاف إلى عنصر هو ذاته رمزي؟

لا ريب أنها اللعبة التحليلية النفسانية كلها، أي اللعبة العاشقة التي هي لعبة المعاودة هي التي تجد ذاتها موضع نظر. فالمسألة تتعلق بمعرفة ما إذا كان بالإمكان إدراك المعاودة بصفتها تتحقق من حاضر إلى آخر، أحدهما راهن والآخر قديم، في السلسلة الواقعية. في هذه الحال قد يلعب الحاضر القديم دور نقطة معقدة كما دور حدّ نهائيّ أو أصليّ قد يظل في موقعه وقد يمارس سلطة جذب: إنه هو الذي قد يقدّم الشيء الذي ستقع معاودته، إنه هو الذي سيشرط كامل سيرورة المعاودة لكنه بهذا المعنى سيكون مستقلا عنها. مفاهيم التثبيت والنكوص وكذلك مفاهيم الرّض والمشهد الأصلي تعبّر عن هذا العنصر الأول. مذاك قد تتطابق سيرورة المعاودة من جهة الحق مع نموذج معاودة مادية، خام وعارية بصفتها معاودة الهو هو: فكرةُ «آليةٍ» تعبّر ههنا عن حال الدافع المثبَّت أو بالأحرى عن المعاودة المشروطة [١٣٧] بالتثبيت أو النكوص. وإذا كان هذا النموذج المادي مشوَّشا بالفعل ومغطّى بكل صنوف الأقنعة وبألف تنكّر أو تحوّل يميّز بين الحاضر الجديد والحاضر القديم، فذلك تمّ بشكل ثانوي فحسب وإن كان مشروعا ضرورة: قد لا ينتمي التشويه في أغلب الحالات إلى التثبيت ولا إلى المعاودة ذاتها بل قد ينضاف إليهما، قد يتنضّد وقد يأتي بالضرورة لتغطيتهما لكن كأنه يقوم بذلك من خارج، منبسطا بالكبت الذي يترجم الصراع (في المعاودة) بين المكرِّر والمكرور. المفاهيم الثلاثة المختلفة جدا، مفاهيم التثبيت وآلية المعاودة والكبت، تشهد على هذا التوزع بين حد يفترض فيه أنه هو الأخير أو الأول بالنسبة إلى المعاودة، وبين معاودة يفترض فيها أنها عارية بالنسبة إلى الأقنعة التي تغطيها والأقنعة التي تنضاف إليها ضرورة بفعل قوة صراع ما. حتى التصور الفرويدي بل وخاصة هذا التصور لغريزة

الموت بصفتها عودة إلى المادة الجامدة، يظل غير قابل للانفصال في نفس الوقت عن وضع حد نهائي، عن نموذج معاودة مادية وعارية، عن الثنائية الاصطراعية بين الحياة والموت. ليس مهمّا أن يعمل الحاضر القديم، ليس في واقعه الموضوعي وإنما في الشكل الذي وقع عيشه أو تخيّله فيه. ذلك أن المخيلة لا تتدخل هنا إلا من أجل جمع الأصداء وتثبيت الأقنعة بين الحاضريْن في سلسلة الواقع بصفته واقعا معيشا. المخيلة تجمع آثار الحاضر القديم وتقوْلب الحاضر الجديد على الحاضر القديم. النظرية التقليدية للإرغام على المعاودة في التحليل النفسي تظل واقعية، مادية وذاتية أو فردانية بشكل أساسي. هي واقعية لأن كل شيء «يحدث» بين حواضر. وهي مادية لأن نموذج معاودة آلية خام يظل تحتيا. وهي فردانية، ذاتية وأنانوية أو موناديّة: لأن الحاضر القديم، أيْ العنصر المكرور والمقنَّع، والحاضر الجديد، أيْ الحدود الحالية للمعاودة المتنكرة، وقع النظر إليهما فحسب بصفتهما **تصورات** للذات، تصورات لا واعية وواعية، كامنة وبيّنه، كابتة ومكبوتة. هكذا توجد نظرية المعاودة كلها خاضعة لمتطلبات مجرد التصور، من زاوية نظر واقعيتها وماديتها وذاتويتها. يقع إخضاع المعاودة لمبدإ هوية في الحاضر القديم ولقاعدة مشابَهة في الراهن. نحن لا نعتقد أن الاكتشاف الفرويدي للنّسالة ولا الاكتشاف اليونغي للنماذج المثالية، يصححان نواقص مثل هذا التصور. حتى إذا عارضنا دفعة واحدة بين حقوق الخيالي [١٣٨] ووقائع الواقع، فالأمر ما زال يتعلق بـ «واقع» نفسيّ منظور إليه بصفته نهائيا أو أصليا؛ حتى إذا عارضنا بين الفكر والمادة، فالأمر ما زال يتعلق بفكر عارٍ، مكشوف، راسٍ على هويته الأخيرة، مستندٍ إلى مماثَلاته الفرعية؛ حتى إذا قابلنا بين اللاوعي الفردي ووعي جمعيّ أو كونيّ فإن هذا الأخير لا يعمل

إلا بقدرته على الإيحاء بتصورات لذات أنانوية حتى وإن كانت ذاتا لثقافة أو لعالَم.

غالبا ما شدّدنا على صعوبات التفكير بسيرورة المعاودة. إذا نظرنا في الحاضرَيْن وفي المشهدين أو في الحدثيْن (الطفوليّ والراشد) في واقعهما المفصول زمنيا، فكيف سيكون للماضي القديم أن يؤثر عن بعد على الراهن ويقولبه بينما كان عليه أن يستمد منه ارتداديا كامل نجاعته؟ وإذا ما استندنا إلى العمليات الخيالية الضرورية لملء الفترة الزمنية فكيف لهذه العمليات أن لا تبتلع في النهاية كامل واقع الحاضريْن ولا تترك المعاودة تستمر إلا بصفتها وهمَ ذات أنانوية؟ لكن إذا كان من الحقيقي أن الحاضريْن متتابعين، وعلى مسافة متغيرة في سلسلة الفعليات، فإنهما يشكّلان بالأحرى **سلسلتين واقعيتين متماعيتين بالنسبة إلى الموضوع الافتراضي الذي هو من طبيعة مغايرة** والذي لا يكفّ عن التحرك والتنقل فيهما (حتى وإن ظلت الشخصيات والذوات التي تحقق وضعيات وحدود وعلاقات كل سلسلة، متمايزة زمنيا من جهتها). المعاودة لا تتكوّن من حاضر إلى آخر وإنما بين سلسلتين متماعيتين تشكّلهما الحواضر وفقا للموضوع الافتراضي (موضوع = س). إنه يعيّن في السلسلتين الواقعيتين حيث يظهر بين الحاضرَيْن، تغييرات حدود وتعديلات علاقات خيالية لأنه يتحرك باستمرار ولأنه دائما في غير موضعه بالنسبة إلى ذاته. تنقّل الموضوع الافتراضي ليس هو إذًا تنكّر من بين التنكّرات الأخرى، إنه المبدأ الذي تصدر عنه في الحقيقة المعاودة بصفتها معاودة مقنَّعة. المعاودة لا تتكوّن إلا بـ**تقنّعات** وفي تقنّعات تؤثّر على حدود وعلاقات سلسلات الواقع؛ لكن ذلك لأنها تتوقف على الموضوع الافتراضي توقّفها على هيئةٍ محايَثةٍ خاصّتها هي **التحوّل** بدءا. مذّاك لا نستطيع أن نعتبر أن التقنّع ينفسر بالكبت. على

النقيض من ذلك، لأن المعاودة مقنّعة بالضرورة بموجب التحول الخاص بمبدئها التعيينيّ، فإن الكبت يحدث بصفته نتيجة قائمة على تصور الحواضر. فرويد قد كان أحس بذلك [١٣٩] جيدا عندما كان بحث عن هيئة أعمق من هيئة الكبت، مع احتمال أن يدركها أيضا على نفس النحو بصفتها كبتا يسمى كبتا «أوليا». نحن لا نعاود لأننا نكبت لكننا نكبت لأننا نعاود. والشيء نفسه كذلك، نحن لا نقنّع لأننا نكبت، إننا نكبت لأننا نقنّع، ونحن نقنّع بموجب البؤرة التعيينية للمعاودة. مثلما أن التقنّع ليس ثانيا بالنسبة إلى المعاودة فإن المعاودة ليست ثانية بالنسبة إلى حدّ ثابت مفترض فيه أنه نهائيّ أو أصليّ. ذلك أنه إذا كان الحاضران، القديم والراهن، يشكّلان سلسلتين متماعيتين بموجب الموضوع الافتراضي الذي يتنقل فيهما وبالنسبة إلى ذاته، **فإنه لم يعد بالإمكان أن نشير ولا إلى واحدة من هاتين السلسلتين على أنها هي الأصلية أو الفرعية.** إنهما تُدخلان حدودا وذوات متنوعة في بيذاتية معقدة، وكل ذات إزاء دورها ووظيفتها في سلسلتها في الوضع اللازمني الذي تحتله بالنسبة إلى الموضوع الافتراضي(١). أما بخصوص هذا الموضوع ذاته فإنه لا

(١) وجود السلسلات أبرزه لاكان في نصين مهمين جدا: *la Lettre volée*، نص مذكور آنفا (1re série: «roi-reine-ministre», 2e série: «police-ministre-Dupin»)، التعليق على ; et *Le mythe individuel du névrosé*, C.D.U., «l'homme aux rats» (السلسلتان، سلسلة الأبوة وسلسلة البنوّة، اللتان تستخدمان الديْن في مواقف مختلفة، الصديق، المرأة الفقيرة والمرأة الثرية). العناصر والعلاقات في كل سلسلة تمّ تعيينها بموجب وضعها بالنسبة إلى الموضوع الإفتراضي المنقول دوما: الرسالة في المثال الأول والديْن في المثال الثاني. ـ «ليست الذات وحدها بل الذوات منظورا إليهم في بيذاتيتهم هم الذين يصطفّون... تحوُّل الدال يعيّن الذوات في أفعالهم، في مصائرهم، في رفضهم، في عدم تبصّرهم، في نجاحهم وفي قدَرهم بالرغم من مواهبهم=

يمكن التعاطي معه أيضا بصفته حدا نهائيا أو أصليا: قد يكون في ذلك تخصيصه بمكان ثابت وبهوية تأباها طبيعته كلها. إذا كان بالإمكان «مماثلته» بالقضيب فإن ذلك يكون فحسب وفق عبارة لاكان، من حيث أن هذا الأخير يغيب دائما عن موضعه، يغيب عن هويته، يغيب عن تصوره. بإيجاز، ليس ثمة حد نهائيّ ومحبّاتنا لا تحيل إلى الأم؛ فقط الأم تحتل في السلسلة التكوينية لحاضرنا مكانا معينا بالنسبة إلى الموضوع الافتراضي، مكانا تملؤه ضرورة شخصية أخرى في السلسلة التي تكوّن حاضر ذاتية أخرى، وذلك دائما باعتبار تحولات هذا الموضوع = س. فالأمر يكاد يشبه بطل **البحث عن الزمن الضائع**، الذي يكرر بعدُ بمحبته لأمّه حبّ سوان لأوديت. [١٤٠] الشخصيات الأسرية ليست هي الحدود النهائية لذات بل هي الحدود الوسطى لبيذاتية، إنها أشكال التواصل والتقنّع من سلسلة إلى أخرى بالنسبة إلى ذوات مختلفين، من حيث أن هذه الأشكال متعينة بنقلة الموضوع الافتراضي. وراء الأقنعة ثمة إذًا كذلك أقنعة، والأكثر اختباء هو كذلك مخبأ، إلى ما لا نهاية. لا وجود لوهم آخر غير وهْم تعرية شيء ما أو أحد ما. القضيب، هذا العضو الرمزي للمعاودة، هو قناع بقدر ما هو ذاته مخبوء. ذلك لأن للقناع معنيين. «امنحني أرجوك، امنحني... ماذا إذًا؟ قناعا آخر.» القناع يعني أولا **التنكر** الذي يؤثر تخيّليا على حدود وعلاقات سلسلتين متماعيتين من جهة الحق؛ لكن بشكل أعمق هو يعني **التحول** الذي يؤثّر أساسيا

= الفطرية وخبرتهم الاجتماعية، بغض النظر عن الطبع أو الجنس...» (*Ecrits*, p. 30.) هكذا يتحدد لاوعي بيذاتيّ لا يُختزل لا في لاوعي فردي ولا في لاوعي جمعي، وبالنسبة إليه لم يعد ممكنا تعيين سلسلة بصفتها أصلية والأخرى بصفتها فرعية (مع أن لاكان يواصل استعمال هذه الألفاظ نتيجة ملاءمة لغوية على ما يبدو).

على الموضوع الافتراضي الرمزي في سلسلته كما في السلسلات الواقعية حيث لا يتوقف عن الحركة. (كذا التحول الذي يجعل أعين حامل القناع تتطابق وفَمَ القناع، أو الذي لا يبين عن وجه حامل القناع إلا بصفته جسدا دون رأس، مع احتمال أن ترتسم رأس بدورها على ذلك الجسد.)

المعاودة في ماهيتها هي إذًا رمزية، روحانية، بيذاتية أو مونادولوجية. تصدر عن ذلك نتيجة نهائية تخص طبيعة اللاوعي. فظاهرات اللاوعي تتأبّى عن الفهم في الشكل البسيط جدا للتقابل أو الصراع. ليست نظرية الكبت وحدها وإنما الثنائية في نظرية الدوافع هي التي تدعم عند فرويد أولوية نموذج اصطراعي. غير أن الصراعات هي حاصل آليات فارقية لطيفة جدا (التحولات والتقنعات). وإذا دخلت القوى طبيعيا في علاقات تقابل فذلك انطلاقا من عناصر فارقية معبّرة عن هيئة أعمق. السلبي بعامة، في مظهره المزدوج الذي هو مظهر التحديد والتقابل بدا لنا ثانيا بالنسبة إلى هيئة الإشكالات والأسئلة: ذلك يعني في نفس الوقت أن السلبي يعبّر فحسب في الوعي عن ظل الأسئلة والإشكالات اللاواعية أساسيا، وأنه يستعير قدرته الظاهرية من الجزء المحتوم للـ «خاطئ» في الوضع الطبيعي لهذه الإشكالات والأسئلة. من الحقيقي أن اللاوعي يرغب ولا يفعل غير أن يرغب. لكن في ذات الوقت الذي تجد فيه الرغبة مبدأ اختلافها عن الحاجة في الموضوع الافتراضي، فإنها تظهر ليس بصفتها قدرة سلب وليس بصفتها عنصر تقابل وإنما بالأحرى بصفتها قوة [١٤١] بحث مسائلة ومستشكِلة تنبسط في مجال آخر غير مجال الحاجة والإشباع. الأسئلة والإشكالات ليست أفعالا تأملية قد تظل بصفتها هذه عابرة بالتمام وقد تُعيّن الجهل المؤقت لذاتٍ أمبيريقية. إنها أفعال حية تستثمر موضوعيات اللاوعي الخاصة، ومقدَّر لها أن تستمر حية في الحالة

العابرة والجزئية التي تؤثر على النقيض من ذلك في الإجابات والحلول. الإشكالات «تتوافق» والتنكر المتبادل للحدود والعلاقات التي تكوّن سلسلات الواقع. تتوافق الأسئلة بصفتها مصادر الإشكالات وتحوّلَ الموضوع الافتراضي الذي تنبسط بمقتضاه السلسلات. القضيب بصفته موضوعا افتراضيا، يشار إليه دوما بألغاز وأحجيات في الموضع الذي لا يوجد فيه لأنه يتلبّس فضاء تحوّله. حتى صراعات أوديب تتعلق بدءا بسؤال السفنكس. الولادة والموت والفرق بين الجنسين، هي المباحث المعقدة لإشكالات قبل أن تكون الحدود البسيطة للتقابل. (قبل التقابل بين الجنسين والذي يقع تعيينه بامتلاك القضيب أو بالحرمان منه، ثمة «سؤال» القضيب الذي يعيّن في كل سلسلة الوضع الفارقيّ للشخصيات ذوات الجنس.) قد يكون ثمة حتما بعض الجنون في كل سؤال وفي كل إشكال كما في تعاليهما بالنسبة إلى الأجوبة، في استمرارهما عبر الحلول وفي الكيفية التي يحافظان بها على فغرهما الخاص[1].

(١) لقد حاول سارج لوكلار (Serge Leclaire) وضع نظرية في العصاب والذهان، في علاقة بمفهوم السؤال بصفته مقولة أساسية من مقولات اللاوعي. إنه يميز في هذا الإتجاه بين صيغة السؤال عند الهستيري(«هل أنا رجل أم امرأة؟») وعند المُوسْوِس(«هل أنا ميت أم حيّ؟»)؛ وهو يميز كذلك تناسبيا بين وضع العصاب والذهان بالنسبة إلى هيئة السؤال تلك. ـ قارن بـ La mort de l'obsédé, *La psychanalyse*, nº2, 1956; A la recherche des principes d'une psychothérapie des psychoses, *Evolution psychiatrique*, II, 1958.. هذه البحوث في شكل ومضمون الأسئلة المعيشة من طرف المريض تبدو لنا ذات أهمية كبيرة وتؤدي إلى مراجعة دور السلبي والصراع في اللاوعي بعامة. ههنا أيضا تجد هذه البحوث مصدرها في إشارات لجاك لاكان: حول أنماط السؤال في الهستيريا والوسواس، راجع كتابات، صص ٣٠٣ ـ ٣٠٤؛ وحول الرغبة واختلافها عن الحاجة وعلاقتها بـ «الطلب» وبـ «السؤال»، صص ٦٢٧ ـ ٦٣٠، ٦٩٠ ـ ٦٩٣. =

[١٤٢] يكفي أن يكون السؤال كما عند دستيفسكي أو عند شستوف موضوعا بما يكفي من الإصرار حتى يُخرس كل جواب عوضا من إثارته. في ذلك يكتشف السؤال مداه الأنطولوجي بخاصة، (لا) ـ كينونة السؤال التي لا تُختزل في لا ـ كينونة السلبي. ليس ثمة إجابات أو حلول أصلية ونهائية، وحدها الأسئلة ـ الإشكالات هي كذلك، لصالح قناع وراء كل قناع وتحوّل وراء كل موضع. قد يكون من السذاجة الاعتقاد في أن إشكالات الحياة والموت، الحب واختلاف الجنسين تكون خاضعة لحلولها وحتى لأوضاعها العلمية، مع أن هذه الأوضاع والحلول تطرأ ضرورة وينبغي لها أن تتدخل ضرورة في لحظة معينة في مجرى سيرورة تطورها. الإشكالات تخص التنكر الأبدي والأسئلة تخص التحول الأبدي. العصابيون والذهانيون لعلهم بمعاناتهم يسبرون هذا العمق الأصلي والنهائي، الأولون يسألون عن **كيفية تحويل الإشكال**

= ألمْ تكن نقطة من أهم نقاط نظرية يونغ موجودة هنا: قوة «التسآل» في اللاوعي، تصور اللاوعي بصفته لاوعي «الإشكالات» و«المهمات»؟ لقد كان يونغ استخلص نتيجة ذلك: اكتشاف مسار تمايز أعمق من كل التقابلات الحاصلة(قارن بـ**الأنا واللاوعي**). من الحقيقي أن فرويد ينقد بشدة وجهة النظر هذه في الفقرة الخامسة من *L'homme aux loups* حيث يصرّ على أن الطفل لا يسأل بل يرغب، أنه لا تعترضه مهمات بل انفعالات يحكمها التقابل ـ وكذلك في الفقرة الثانية من *Dora* حيث يبيّن أن نواة الحلم لا يسعها أن تكون غير رغبة مدمجة في صراع مناظر لها. غير أن النقاش بين يونغ وفرويد لعله لم يُطرح بشكل جيد بما أن الأمر يتعلق بمعرفة ما إذا كان يمكن أو لا يمكن للاوعي أن يقوم بشيء آخر غير أن يرغب. في الحقيقة ألم يكن من الأولى التساؤل عما إذا كانت الرغبة قوة تقابُلٍ فحسب أم أنها قوة مؤسِّسة بمجملها في قدرة السؤال؟ حتى حلم دورا الذي ذكره فرويد يتأبّى عن أن يقع تأويله إلا من منظور إشكال (مع سلسلتيْ الأب ـ الأمّ، السيد ك ـ السيدة ك) يبسط سؤالا ذا شكل هستيريّ (مع علبة الحليّ التي تلعب دور موضوع = س).

والثانون عن **موضع طرح السؤال**. بالتدقيق، معاناتهم، انفعالاتهم هي الإجابة الوحيدة على سؤال لا يتوقف عن التحول في ذاته وعلى إشكال لا يتوقف عن التنكر في ذاته. ليس ما يقولونه أو ما يفكرون فيه هو النموذجي، بل حياتهم هي النموذجية وهي التي تتخطاهم. إنهم يشهدون على هذا التعالي وعلى هذه اللعبة الأغرب للحقيقي والخاطئ التي لم تعد تقوم في مستوى الإجابات والحلول وإنما في الإشكالات بالذات، في الأسئلة بالذات، نعني في الشروط بحيث يصبح الخاطئ صيغة بلورة الحقيقي والفضاء الخاص لتقنّعاته الجوهرية أو لتحوّله الأساسي: لقد أصبح **الكاذب** ههنا هو مرض الحقيقيّ. قدرة الأسئلة تأتي دائما من موضع آخر غير الذي تأتي منه الأجوبة وتتمتع بعمق طليق يتأبّى عن التفكك. الإصرار والتعالي والتماسك الأنطولوجيّ للأسئلة وللإشكالات لا يتجلى في شكل غائيةِ علةٍ كافية (ما الفائدة؟ لماذا؟) وإنما في الشكل المتستر للفرق والمعاودة: أيّ فرق ثمة؟ و«يعاود قليلا». [١٤٣] ليس ثمة فرق أبدا، وما ذلك لأنه يعود إلى الهو هو في الإجابة وإنما لأنه ليس في موضع آخر غير كونه في السؤال وفي معاودة السؤال التي تضمن نقلته وتَقَنّعَه. الأسئلة والإشكالات تنتمي إذًا إلى اللاوعي، لكن الوعي كذلك هو بالطبيعة فارقيّ وتكراريّ، تسلسليّ، ممشكِل وتسآليّ. عندما نتساءل عما إذا كان اللاوعي في نهاية المطاف تقابليا أو فارقيا، لاوعي القوى الكبرى المتصارعة أو العناصر الصغرى الكائنة في سلسلات، لاوعي التصورات الكبرى المتقابلة أو الإدراكات الحسية الصغرى المتمايزة، يبدو وكأننا نحيي ترددات قديمة وجدالات قديمة أيضا بين التقليد الليبنيتزي والتقليد الكانطي. لكن إذا كان فرويد قد انحاز كليا جهة ما بعد كانطية هيغلية، أيْ جهة لاوعيِ تقابلٍ، فلِمَ كان سيبدي كل ذاك الاحترام للّيبنيتزيّ فكنر (Fechner) ولنباهته الفارقية التي هي نباهة «أعراضيّ»؟ في الحقيقة،

الأمر لا يتعلق البتة بمعرفة ما إذا كان اللاوعي يتضمن لا - كينونة تحديد منطقيّ أو لا - كينونة تقابل واقعيّ. ذلك أن هاتين اللا - كينونتين هما على أية حال شكلَا السلبيّ. لا تحديد ولا تقابل - لا لاوعي تقهقر ولا لاوعي تناقض - اللاوعي يخص الإشكالات والأسئلة في اختلافها بالطبيعة عن الحلول - الأجوبة: (لا) - كينونة الإستشكالي التي تطعن كذلك في شكليْ لا - كينونة السلبي، وهذان الشكلان لا يسوسان غير قضايا الوعي. ينبغي أن نسلّم حرفيا بالعبارة الشهيرة القائلة إن اللاوعي يجهل **اللا**. الموضوعات الجزئية هي عناصر الإدراكات الحسية الصغرى. اللاوعي فارقيّ وهو لاوعي إدراكات حسية صغرى، لكنه بذلك يختلف بالطبيعة عن الوعي، إنه يخص الإشكالات والأسئلة التي لا تُختزل البتة في التقابلات الكبرى أو في المفاعيل العامة التي يتلقاها الوعي (سنرى أن النظرية اللينيتزية تشير سلفا إلى هذه السبيل).

لقد صادفْنا إذًا ما وراءٍ ثانٍ لمبدإ المتعة، شميلة ثانية للزمن في اللاوعي ذاته. الشميلة المنفعلة الأولى، شميلة **التطبّع**، تقدّم المعاودة بصفتها **رابطة**، في الصيغة المكرورة لحاضر حيّ. لقد كانت أمّنت تأسيس مبدإ المتعة بمعنيين متكاملين بما أنه كانت صدرت عنها في نفس الوقت القيمة العامة للمتعة بصفتها هيئة كانت الحياة النفسية خاضعة لها الآن في **الهو**، والإشباع الهلْسيّ الخاص الذي كان أتى ليملأ كل أنا منفعل بصورة نرجسية لذاته. الشميلة الثانية هي شميلة [١٤٤] إيروس - الذاكرة التي تضع المعاودة بصفتها **تحوّلا وتنكّرا**، والتي تعمل بصفتها أساسا لمبدإ المتعة: يتعلق الأمر فعلْيا إذًا بمعرفة كيف ينطبق هذا المبدأ على ما يسوسه، تقيّدا بأيّ استعمال، مقابل أية تحديدات وأية تعميقات. الإجابة معطاة في اتجاهين، الأول هو اتجاه قانون واقعٍ عامّ تبعا له تتجاوز الشميلة

الأولى المنفعلة ذاتها باتجاه شميلة وأنا فاعليْن، الاتجاه الآخر هو الذي تبعا له على النقيض من ذلك تتعمق تلك الشميلة في شميلة منفعلة ثانية تجمع الإشباع النرجسي الخاص وتسنده إلى تأمّل موضوعات افتراضية. يتلقى مبدأ المتعة هنا شروطا جديدة سواء إزاء واقع محدَث أو إزاء جنسانية متقوّمة. الدافع الذي كان وقع تعريفة فحسب على أنه إثارة مربوطة يظهر الآن بشكل متغاير: بصفته دافع بقاء تبعا للخطّ الفاعل للواقع، بصفته دافعا جنسانيا في هذا العمق المنفعل الجديد. إذا كانت الشميلة المنفعلة الأولى تشكّل «أستطيقا» فمن الصواب تعريف الشميلة الثانية بصفتها معادلة لـ «تحليلية». إذا كانت الشميلة المنفعلة الأولى هي شميلة الحاضر فإن الثانية هي شميلة الماضي. إذا كانت الأولى تستعمل المعاودة لتستخرج منها فرْقا فإن الشميلة المنفعلة الثانية تتضمن الفرق في صلب المعاودة؛ ذلك أن شكليْ الفرق، النقلة والتنكّر، التحول الذي يتخذ رمزيا شكل الموضوع الافتراضي والتنكرات التي تتخذ خياليا شكل الموضوعات الواقعية حيث تندمج، قد أصبحت هي عناصر المعاودة ذاتها. لذلك يشعر فرويد ببعض الحرج في توزيع الفرق والمعاودة من زاوية نظر إيروس، من حيث أنه يحافظ على تقابل هذين العاملين ويفهم المعاودة من خلال النموذج المادي للفرق الملغى بينما هو يعرّف إيروس بإدخال وحتى بإنتاج فروق جديدة[1]. لكن في الواقع، قوة المعاودة عند إيروس تصدر مباشرة عن قدرة للفرق،

(١) من أجل أن إيروس يتضمن وحدة جسمين خلويين، فإنه بذلك يُدخل **فروقا** حيوية جديدة، «لم نتمكّن من أن نتبيّن في الغريزة الجنسية هذا الميل إلى المعاودة الذي مكّننا اكتشافه من التوصل إلى القول بوجود غرائز الموت» Freud, Au-delà du principe de plaisir, trad. Jankélévitch, in *Essais de*) *psychanalyse*, Payot éd., p. 70).

تلك التي يستعيرها إيروس من الذاكرة والتي تؤثر في الموضوعات الافتراضية بصفتها كذلك مراحل من ماض محض. ليس فقدان الذاكرة بل هو بالأحرى هياج الذاكرة مثلما كان استشعر ذلك جانات (Janet)، هو الذي يفسر دور المعاودة الإيروسية [١٤٥] واتحادها بالفرق. الـ «غريب» الذي يميز موضوعا متحولا ومتنكرا دوما ينغرز في الـ «مألوف» بصفته خاصة الماضي المحض بعامة الذي منه وقع استخلاص الموضوع. لا نعرف **متى** رأيناه ولا **أين**، طبقا للطبيعة الموضوعية للإستشكالي؛ ويكاد لا يكون ثمة غير الغريب هو الذي يكون مألوفا، ووحده الفرق هو الذي يتكرر.

من الحقيقي أن شميلة إيروس والذاكرة ما زالت تشكو من التباس. ذلك أن سلسلة الواقع (أو سلسلة الحواضر التي تحدث في الواقع) وسلسلة الافتراضي (أو سلسلة ماض يختلف بالطبيعة عن كل حاضر) تشكلان خطّيْن دائريين متباعدين، تشكلان دائرتين أو حتى قوسين لنفس الدائرة بالنسبة إلى الشميلة الأولى المنفعلة للتطبّع. لكن بالنسبة إلى الموضوع = س مأخوذا بصفته حدا محايثا لسلسلة الافتراضيات، وبصفته مبدأ للشميلة المنفعلة الثانية، حواضر الواقع المتعاقبة هي التي تشكّل الآن السلسلات المتماعية، تشكّل دوائر أو حتى أقواسا لنفس الدائرة. من الحتمي أن يمتزج المرجعان وأن يعود هكذا الماضي المحض ثانية إلى وضعية حاضر قديم حتى وإن كان حاضرا ميثيا، مشكّلا من جديد الوهم الذي كان يُفترض فيه إبطاله، مبتعثا هذا الوهم لأصلانيّ ولفرعيّ، لهوية في الأصل ولمشابَهة في الفرعيّ، بل أكثر من ذلك، إنه الإيروس هو الذي يحيا ذاته بصفته دورة أو بصفته عنصر دورة عنصرها الآخر المقابل لا يمكن أن يكون غير غريزة الموت في عمق الذاكرة، ويتحد الإثنان اتحاد المحبة والكراهة، البناء والهدم، الجذب والدفع. دائما نفس التباس

الأساس، التباس تصوره لذاته في الدائرة التي يفرضها على ما يؤسسه، والتباس دخوله بصفته عنصرا في مدار التصور الذي يعيّنه مبدئيا.

الخاصية التي فقدتها أساسيا الموضوعات الافتراضية، الخاصية التنكرية أساسيا للموضوعات الواقعية، هي البواعث القوية للنرجسية. لكن عندما يعود الليبيدو على الأنا أو يرتد عليه، عندما يصبح الأنا المنفعل نرجسيا بالتمام، فذلك باستبطان الفرق بين الخطّيْن وبإحساسه بذاته بصفته متحولا أبديا في أحدهما، متقنّعا أبديا في الآخر. لا ينفصل الأنا النرجسي فحسب عن جرح تكوينيّ وإنما عن التقنّعات والتحولات التي تحاك من طرف إلى آخر وتكوّن تغيّره. قناع لأقنعة أخرى، تنكُّر تحت تنكّرات أخرى، لا يتميز الأنا عن مهرجيه الخاصين، ويمشي عرجا على ساق خضراء وساق حمراء. ومع ذلك قد لا يكون بوسعنا [١٤٦] أن نبالغ في أهمية إعادة التنظيم التي تحدث في هذا المستوى في تقابل مع المرحلة السابقة من الشميلة الثانية. ذلك أنه في نفس الوقت الذي يصبح فيه الأنا المنفعل نرجسيا فإن الفاعلية ينبغي أن **يقع التفكير بها**، ولا يمكنها أن تكون كذلك إلا بصفتها الانفعال والتغيير ذاته الذي **يشعر به** الأنا النرجسي انفعاليا من جهته، محيلا مذّاك إلى شكل أنا يباشر ذاته بصفته «غيرا». هذا الأنا الفاعل إلا أنه مشروخ، ليس هو قاعدة الأنا الأعلى فحسب، إنه مضايف الأنا النرجسي، المنفعل والمجروح، في مجموعة معقدة سماها بول ريكور بشكل جيد «كوجيتو مجهَضا»[1]. مع أنه ليس ثمة كوجيتو آخر إلا وهو مجهض، ولا

(١) راجع، Paul Ricœur, *De l'interprétation* (Editions du Seuil, 1965), pp. 413- 414.

ذات أخرى إلا وهي يرقانية. لقد رأينا آنفا أن شرخ الأنا قد كان فحسب هو الزمن بصفته صورة خاوية ومحضا، متحررة من مضامينها. ذلك أن الأنا النرجسي يظهر فعليا في الزمن لكنه لا يشكّل البتة مضمونا زمنيا؛ الليبيدو النرجسي، وارتداد الليبيدو على الأنا، غض النظر عن كل مضمون. الأنا النرجسي هو بالأحرى الظاهرة التي تتواءم وصورة الزمن الخاوي دون أن تملأها، الظاهرة المكانية لهذه الصورة بعامة (إنها ظاهرة المكان هذه هي التي تمثُل بكيفية مغايرة في الخصاء العصابيّ وفي التجزئة الذهانية). صورة الزمن في الأنا كانت عيّنت نظاما، مجموعة وسلسلة. النظام الصوري الثابت للقبْل ولِلفي الأثناء وللبَعد يعيّن في الزمن انقسام الأنا النرجسي أو شروط تأمّله. تتجمع جملة الزمن في صورة الفعل المدهش مثلما يقدمها ويحرّمها ويتنبّأ بها الأنا الأعلى: الفعل = س. تشير سلسلة الزمن إلى المواجهة بين الأنا النرجسي المنقسم وجملة الزمن أو صورة الفعل. فالأنا النرجسي يعاود مرة في صيغة القبْل أو الغياب، في صيغة **الهو** (هذا الفعل جسيم بالنسبة إلي)؛ يعاود مرة ثانية في صيغة تصيّر ـ مساوٍ لا ـ متناه خاص بـا**الأنا المثالي**؛ يعاود مرة ثالثة في صيغة البَعد الذي يحقق تنبؤ **الأنا الأعلى** (الهو والأنا، الشرط والفاعل سيقع تعديمهم هم ذواتهم)! ذلك أن القانون العملي ذاته لا يعني شيئا آخر غير صورة الزمن الخاوي هذه.

عندما يحل الأنا النرجسي محل الموضوعات الافتراضية والواقعية، عندما يحمل على عاتقه تحول الأولى كما تقنّع الثانية فإنه لا يعوّض مضمونا للزمن بآخر. على النقيض من ذلك، لقد دخلنا في الشميلة الثالثة. قد نقول إن الزمن تخلى عن كل مضمون [١٤٧] تذكّريّ ممكن وبذلك كسر الدائرة التي كان جرّه إليها إيروس. لقد

انبسط وانتصب، لقد اتخذ الشكل النهائي للمتاهة، المتاهة المستقيمة التي هي «لامرئية ودائمة» مثلما يقول بورجاس. الزمن الخاوي المنفلت، بنظامه الصوري والسكونيّ الصارم، بمجموعه الساحق وبسلسلته التي لا تقبل الانعكاس هو بالضبط غريزة الموت. غريزة الموت لا تدخل في دورة مع إيروس، إنها ليست مكملة أو معاكسة له البتة، إنها ليست مناظرة له ولا بأيّ شكل من الأشكال، لكنها تشهد على شميلة أخرى مغايرة تماما. تضايف إيروس **والذاكرة** يحل محله تضايف أنا نرجسيّ دون ذاكرة، نسّاء كبير، وغريزة موت دون حب ودون جنس. الأنا النرجسي لم يعد له غير جسد ميت، لقد فقد الجسد كما فقد الموضوعات في نفس الوقت. إنه ينعكس عبر غريزة الموت في الأنا المثالي ويستشعر نهايته في الأنا الأعلى كأنْ في جزأين للأنا المشروخ. هذه العلاقة بين الأنا النرجسي وغريزة الموت هي التي يؤشر عليها فرويد بكل عمق عندما يقول إن الليبيدو لا يرتد على الأنا من دون أن **يفقد جنسه** ومن دون أن يشكّل طاقة محايدة **قابلة للتحول** وقادرة أساسيا على خدمة غريزة الموت[١]. لكن لِمَ يضع فريد على هذا النحو غريزة الموت بصفتها سابقة في وجودها ومستقلة من حيث المبدإ عن هذه الطاقة التي لا جنس لها؟ إن ذلك لسببين دون شك، أحدهما يحيل إلى استمرار النموذج الثنائي والإصطراعي الذي يلهم كامل نظرية الدوافع، والآخر يحيل إلى النموذج المادي الذي يحكم نظرية المعاودة. لذلك يلح فرويد تارة على الفرق بالطبيعة بين إيروس وغريزة الموت التي ينبغي عليها تبعا لهذا الفرق أن توصف لذاتها في تقابل مع إيروس؛ وطورا على الفرق في الإيقاع أو الذبذبة وكأن غريزة الموت كانت

(١) Freud, *Le Moi et le Ça*, «Essais de psychanalyse» (trad. Jankélévitch, éd. Payot), pp. 212- 214.

رجعت إلى حالة المادة الجامدة وبذلك كانت تطابقت وقدرة المعاودة الخام والعارية تلك، وأن الفروق الحيوية المتأتية من إيروس مفترَض فيها فقط أن تغطي أو تعاكس. لكن مهما يكن من أمر فإن الموت المتعيّن بصفته عودة الحيّ عودة كيفية وكمية إلى هذه المادة الجامدة، ليس له غير تعريف برانيّ، علميّ وموضوعيّ؛ يرفض فرويد بغرابة كل بعد آخر للموت، كل نموذج أصليّ أو كل مثول للموت في اللاوعي مع أنه يسلّم بوجود مثل هذه النماذج الأصلية بالنسبة إلى الولادة والخصي(١). بيْد أن اختزال الموت في [١٤٨] التعيين الموضوعي للمادة يبرز هذا الابتسار الذي تبعا له ينبغي على المعاودة أن تجد مبدأها النهائي في نموذج ماديّ لا متميز في ما وراء تحولات وتنكّرات فرْق ثان أو مقابل. لكن في الحقيقة بنية اللاوعي ليست اصطراعية، تقابلية أو تناقضية، إنها تسآلية وممشكِلة. المعاودة ليست كذلك قدرة خاما وعارية في ما وراء تقنّعات قد تأتي للتأثير عليها بشكل ثانوي بصفتها كذلك تنويعات؛ إنها تنحبك على النقيض من ذلك في التنكر وفي التحول بصفتهما عنصرين مقوّمين لا تسبقهما هي بالوجود. لا يظهر الموت في النموذج الموضوعي لمادة جامدة غُفْل «قد يرتد» إليها الحيّ؛ إنه حاضر في الحي بصفته تجربة ذاتية ومفروقة مزودة بنموذج أصلي. إنه لا يستجيب إلى حالة من حالات المادة، إنه يتطابق على النقيض من ذلك وشكل محض قد تخلى عن كل المادة ـ هو الشكل الخاوي للزمن. (وإنهما سيان، كيفية ملء الزمن وإخضاع المعاودة إلى هوية

---

(١) Freud, *Inhibition, symptôme, angoisse* (trad. Tort, 2e éd., Presses Universitaires de France, 1968), pp. 53 sq.. وإن استغرابنا لأشدّ لاسيما وفرويد يؤاخذ رانك (Rank) على تصوره للولادة تصورا مغاليا في الموضوعية.

برانية لمادة ميتة أو لهوية جوانية لنفس خالدة). ذلك أن الموت لا يرتد إلى السلب، لا إلى سلبيّ تقابل ولا إلى سلبيّ تحديد. ليس تحديد الحياة الفانية بالمادة ولا تقابل حياة خالدة مع المادة هما اللذان يمنحان الموت نموذجه الأصلي. الموت بالأحرى هو الشكل الأخير للإستشكالي، إنه مصدر الإشكالات والأسئلة وعلامة دوامهما رغم كل إجابة، إنه الأين والمتى؟ الذي يشير إلى هذه (اللا) ـ كينونة التي منها يغتذي كل إثبات.

لقد كان بلانشو قال بوضوح إن للموت وجهين: أحدهما شخصيّ يخص ضمير المتكلم المفرد، يخص الأنا وبإمكاني مواجهته في صراع أو اللحاق به في حد، وفي كل الأحوال ملاقاته في حاضر يجعل كل شيء يمضي. لكن الوجه الآخر هو غير شخصيّ بشكل غريب، لا علاقة له «بي»، لا هو حاضر ولا هو ماض، بل هو منتظَر دوما، إنه مصدر مغامرة متعددة دائمة في سؤال يستمر: «واقعة أن نموت هي التي تشتمل على قلب جذريّ لا يصبح به الموت الذي كان الشكل الأقصى لقدرتي هو ما يرفع يده عني وهو يقذف بي خارج قدرتي على البدء وحتى على الانتهاء فحسب لكنه يصبح ما لا علاقة له بي، ما لا نفوذ له عليّ، ما هو مجرد من كل إمكان، إنه لا حقيقية اللامحدود. إنه القلب الذي لا يسعني تصوره، لا يسعني حتى إدراكه بصفته نهائيا، ليس هو المرور ذو الاتجاه الواحد الذي ليس ثمة من بعده رجعة، ذلك أنه ما لا يتمّ، إنه اللامتناهي والدائم... [١٤٩] زمن دون حاضر لا علاقة لي به، ما لا يسعني الوثوب باتجاهه، إذ (فيه) لا أموت، فأنا مجرد من القدرة على الموت، (فيه) نموت، لا نتوقف ولا ننتهي عن الموت... ليس هو المنتهى بل هو ما لا نهاية له، ليس هو الموت الخاص وإنما هو أيّما موت، ليس الموت الحقيقي لكنه قهقهة خطئه القاتل مثلما يقول

كافكا...»[1]. بمضاهاتنا بين هذين الوجهين نرى بوضوح أنه حتى الانتحار لا يجعلهما متكافئين ولا يجعلهما يتطابقان. بيْد أن الأول يدل على هذا الاختفاء الشخصي للشخص، إلغاء هذا الفرق الذي يمثله ضمير المتكلم المفرد والأنا. فرقا قد كان فحسب من أجل الموت والذي يمكن أن يقع تصور اختفائه موضوعيا في عودة إلى المادة الجامدة وكأنه محسوب في ضرب من القصور الحراري. رغم المظاهر فإن هذا الموت يأتي دائما من خارج في اللحظة ذاتها التي يمثّل فيها الإمكان الأشد فردية، ومن الماضي في اللحظة ذاتها التي يكون فيها الأشد حضورا. لكن الآخر، الوجه الآخر، المظهر الآخر، يشير إلى حالة الفروق الحرة عندما لم تعد خاضعة للشكل الذي يمنحها إياه ضمير متكلم مفرد، أنّا، عندما تنبسط في شكل يقصي انسجامي الخاص بالكيفية نفسها التي يقصي بها هويةً أيّا كانت. ثمة دائما «نموت» أعمق من الـ «أموت»، وليس ثمة الآلهة فحسب يموتون دون توقف وبكيفيات متعددة؛ فكأنما قد كانت انبثقت عوالم لم يعد فيها الفردي محبوسا في الشكل الشخصي لضمير المتكلم المفرد وللأنا ولا حتى المفرد محبوسا في حدود الفرد ـ بإيجاز، الكثرة المتمردة التي لا «تتعرف» على ذاتها في المظهر الأول. ومع ذلك يحيل كامل التصور الفرويدي إلى المظهر الأول؛ لكنه بذلك يخطئ غريزة الموت والتجربة أو النموذج الأصلي المناظريْن لها.

لا نرى إذًا أيّ داع لوضع غريزة موت قد تختلف عن إيروس، إما بفرق في الطبيعة بين قوتين وإما بفرق في الإيقاع أو في الذبذبة

(١) Maurice Blanchot, *L'espace littéraire* (N.R.F., 1955), p. 107, pp. 160-161.

بين حركتين. في الحالتين قد يكون الفرق قائما سلفا وغريزة الموت مستقلة. يبدو لنا على النقيض من ذلك أن غريزة الموت تختلط تماما بتجريد إيروس من الجنس وبتشكيل هذه الطاقة المحايدة والقابلة للتحول التي يتحدث عنها فرويد. هذه الطاقة لا تتحول إلى خدمة غريزة الموت، إنها تقوّمها: ليس ثمة فرق تحليليّ بين إيروس وغريزة الموت، أيْ فرقا معطى سلفا في نفس «الشميلة» التي قد تجمعهما معا أو [١٥٠] قد تجعلهما يتناوبان. وما ذلك لأن الفرق أصغر؛ على النقيض من ذلك هو أكبر من حيث هو تركيبيّ، تحديدا لأن غريزة الموت تدل على شميلة أخرى للزمن مغايرة تماما لإيروس، سيما وأنها مقتطعة منه ومبنية على أنقاضه. إنه في نفس الوقت الذي يرتد فيه إيروس على الأنا ـ يأخذ الأنا على عاتقه التقنعات والتحولات التي كانت ميزت الموضوعات ليقدّ منها انفعاله الخاص القاتل ـ يفقد الليبيدو كل مضمون تذكريّ ويفقد الزمن شكله الدائري ليتخذ له شكلا مستقيما قاسيا ـ وتظهر غريزة الموت متماهية وهذا الشكل المحض، طاقة من دون جنس لهذا الليبيدو النرجسي. التكامل بين الليبيدو النرجسي وغريزة الموت يعرّف الشميلة الثالثة بقدر ما كان إيروس والذاكرة قد عرّفا الشميلة الثانية. وعندما يقول فرويد لعله ينبغي أن نُلحق سيرورة **التفكير** بعامة بهذه الطاقة التي من دون جنس بصفتها مضايفة لليبيدو وقد أصبح نرجسيا، علينا أن نفهم أنه على النقيض من الإمية القديمة، لم يعد الأمر يتعلق بمعرفة ما إذا كان الفكر فطريا أو مكتسبا. لا هو فطريّ ولا هو مكتسب، إنه تناسليّ أي أنه غير ذي جنس، مقتطع في هذا الارتداد الذي يفتحنا للزمن الخاوي. كان أرتو يقول «أنا تناسليّ فطريّ»، يعني كذلك أنه «مكتسَب لا جنس له»، ليعيّن هذا التكون للفكر في أنا مشروخ دوما. لا مجال لاكتساب الفكر ولا لمزاولته بصفته فطريةً وإنما توليد

فعل التفكير في الفكر ذاته، ربّما تحت تأثير عنف يجعل الليبيدو يرتد على الأنا النرجسي، وبالتوازي استخراج غريزة الموت من إيروس وتجريد الزمن من كل مضمون لتخليص شكله المحض. ثمة تجربة للموت تتواءم وهذه الشميلة الثالثة.

ينسب فرويد إلى اللاوعي ثلاث جهالات كبرى: اللا، الموت والزمن. ومع ذلك فإن المسألة ليست غير مسألة الزمن والموت واللا في اللاوعي. هل يعني ذلك فقط أنها منفعلة دون أن تكون متصوَّرة؟ أكثر من ذلك؛ اللاوعي يجهل اللا لأنه يحيا بـ (لا) ـ كينونة الإشكالات والأسئلة لكن ليس بلا ـ كينونة السلبي الذي يؤثّر فحسب في الوعي وتصوراته. إنه يجهل الموت لأن كل تصور للموت يخص المظهر اللا ملائم بينما يمسك اللاوعي بالقفا ويكتشف الوجه الآخر. إنه يجهل الزمن لأنه ليس تابعا قَطّ للمضامين الأمبيريقية لحاضر يحدث في التصور، لكنه يدير الشميلات المنفعلة لزمن أصليّ. **إنه ينبغي الرجوع إلى هذه الشميلات الثلاث من حيث هي مقوِّمة للاوعي**. إنها تتوافق وأشكال [١٥١] المعاودة مثلما تظهر في أثرِ روائيّ كبير: الرابطة والشريط المتجدد دوما؛ اللطخة المتحولة دوما على الجدار؛ الممحاة الممحوة دوما. المعاودة ـ الرابطة، المعاودة ـ اللطخة، المعاودة الممحاة: ثلاثتها في ما وراء مبدإ المتعة. الشميلة الأولى تعبّر عن تأسيس الزمن على حاضر حيّ، تأسيسا يعطي المتعة قيمتها كمبدإ أمبيريقيّ بعامة، يخضع له مضمون الحياة النفسية في **الهو**. الشميلة الثانية تعبّر عن أساس الزمن بماض محض، أساسا يشرط انطباق مبدإ المتعة على مضامين الأنا. لكن الشميلة الثالثة تشير إلى الغوْر الذي يلقي بنا فيه الأساس ذاته: غريزة الموت تمّ اكتشافها في الشميلة الثالثة بصفتها هذا الغور في ما وراء أساس إيروس وتأسيس

التطبّع. كذلك لها مع مبدإ المتعة ضرب من العلاقة المحيّرة التي نعبّر عنها عادة في مفارقات بعيدة الغور لمتعة مرتبطة بالألم (لكن في الواقع، الأمر يتعلق بشيء مغاير تماما: يتعلق الأمر بنزع الجنسانية في هذه الشميلة الثالثة من حيث أنها تمنع تطبيق مبدإ المتعة بصفتها فكرة موجِّهة ومسبقة، لتجري لاحقا إعادة جَنسنةٍ حيث لم تعد المتعة تستثمر غير فكر محض وبارد، خامل وجامد مثلما نرى ذلك في حالة السادية والمازوخية). بكيفية ما، تجمع الشميلة الثالثة كل أبعاد الزمن، ماض وحاضر ومستقبل، وتحرّكها الآن في الشكل المحض. بكيفية أخرى، تؤدي إلى إعادة تنظيمها بما أن الماضيِ أُلقي به جهة **الهو** بصفته الشرط الغائب تبعا لمجموع زمن، والحاضر يجد ذاته معرَّفا بانقلاب عين الفاعل في الأنا المثالي. بكيفية أخرى أيضا، الشميلة النهائية لا تخص إلا المستقبل بما أنها تعلن في الأنا الأعلى عن تحطيم **الهو** والأنا، تحطيم الماضي كما الحاضر، تحطيم الشرط كما الفاعل. إنه في هذا الحرف الأقصى يعيد الخط المستقيم للزمن تشكيل دائرة، لكنها دائرة ملتوية جدا، أو أن غريزة الموت تكشف حقيقة غير مشروطة في وجهها «الآخر» ـ العوْد الأبدي تحديدا من حيث أنه لا يجعل كل شيء يعود، بل هو على النقيض من ذلك يؤثر في عالم تخلّص من نقيصة الشرط ومن مساواة الفاعل ليثبت فحسب، المشطّ واللامتساوي، ما لا ينتهي والدائم، اللاصوري بصفته نتاجا لأقصى صورية ممكنة. هكذا انتهى تاريخ الزمن: إليه يعود تفكيك دائرته الفيزيائية أو الطبيعية الممركزة جيدا، وتشكيل خط مستقيم، لكن [١٥٢] لكون هذا الخط يقتاده طوله الخاص فإنه يعيد تشكيل دائرة منزاحة عن مركزها على الدوام.

العود الأبدي قدرة على الإثبات لكنه يثبت كل شيء للكثرة، كل

شيء للمغاير، كل شيء للاتفاق، **ما عدا** ما يخضعها للواحد، للهو هو، للضرورة، **ما عدا** الواحد، الهو هو والضرورة. عن الواحد نقول إنه تابع للكثرة بشكل نهائي. أوليس هو وجه الموت؟ لكن أليس هو الوجه الآخر أن يميت نهائيا من ناحيته كل ما يعمل نهائيا؟ إذا كان العود الأبدي في علاقة أساسية بالموت فلأنه ينفّذ ويستتبع «نهائيا» موت ما هو واحد. إذا كان في علاقة أساسية بالمستقبل فلأن المستقبل هو انبساط وتجلي الكثرة والمختلف والطارئ لذاتها و«لكل المرات». تقصي المعاودة في العود الأبدي تعيينين: الهو هو أو هوية مفهوم آمر، وسلبيّ الشرط الذي قد يعود بالمكرور إلى الهو هو وقد يؤمّن التبعية. المعاودة في العود الأبدي تقصي في نفس الوقت ما يصير مساويا أو ما يصير مشابها للمفهوم والشرط الغائب لمثل هذه الصيرورة. إنها تخص على النقيض من ذلك أنساقا مشطّة تربط المغاير بالمغاير، الكثرة بالكثرة، الطارئ بالطارئ، في جملة إثبات متماد دوما إلى الأسئلة المطروحة والقرارات المتخَذة. قيل إن الإنسان لا يعرف كيف **يلعب**: ذلك أنه حتى عندما تتاح له فرصة أو كثرة فإنه يفهم إثباتاته على أنها مخصصة لتقييده، وقراراته مخصصة لاستبعاد مفاعيلها، إنتاجاته مخصصة لتكرير الهو هو وفق فرضية الربح. بالضبط هو اللعب السيئ، اللعب الذي نتعرض فيه إلى الخسارة كما إلى الربح لأننا لا نثبت فيه المصادفة **كلها**. فالخاصية المقررة سلفا للقاعدة التي تقطّع، ما يضايفها هو الشرط الغائب في اللاعب الذي لا يعلم أي قطعة ستربح. على النقيض من ذلك، نسق المستقبل ينبغي تسميته لعبا ربانيا لأن القاعدة لا توجد مسبقا، لأن اللعب يستند سلفا إلى قواعده الخاصة، لأن الطفل ـ اللاعب لا يسعه إلا أن يربح ـ مادامت الصدفة مثبتة كل مرة وفي كل المرات. ليست إثباتات مقيّدة أو تحديدية بل هي ممتدة إلى الأسئلة المطروحة وإلى القرارات التي تصدر عنها تلك الأسئلة: مثل هذا اللعب تنجرّ

عنه معاودة الضربة الرابحة حتما بما أنه ليس كذلك إلا من فرط احتضانه لكل التركيبات والقواعد الممكنة في نسق عودته الخاصة. حول لعب الفرق والمعاودة هذا من حيث أنه تسوسه غريزة الموت، لا أحد [١٥٣] ذهب أبعد من بورجاس في كامل أثره اللامألوف: «إذا كان اليانصيب تكثيفا للمصادفة وانبثاثا دوريا للشواش في النظام، ألا يجدر أن تتدخل الصدفة في كل مراحل السحب وليس البتة في مرحلة واحدة؟ أليس من العبث طبعا أن تملي الصدفة موت شخص ما لكن دون أن تكون ظروف هذا الموت خاضعة للصدفة: الاستبقاء، العمومية، مهلة ساعة أو قرن؟... في الحقيقة **عدد السحبات لانهائي**. لا قرار يكون نهائيا، كل القرارات تتشعب، الجهلة يفترضون أن سحبات لانهائية تستوجب زمنا لانهائيا؛ يكفي في الواقع أن يكون الزمن قابلا للتفريع لانهائيا... في كل القصص الخيالية كلما سنحت حلول متنوعة فإن الإنسان يعتمد أحدها ويقصي بقية الحلول؛ في القصة الخيالية لشبه المبهم التي عنوانها **تسويان** (*Ts' ui Pên*)، هو يعتمدها جميعها - في آن واحد. إنه **يخلق** على هذا النحو مستقبَلات متنوعة، أزمنة متنوعة تتكاثر كذلك وتتشعب. ومن هنا تناقضات الرواية. فانغ (Fang) يقرر أن يقتل. ثمة بالطبيعة حلول كثيرة ممكنة: بوسع فانغ أن يقتل الدخيل، بوسع الدخيل أن يقتل فانغ، الإثنان معا بوسعهما النجاة، الإثنان معا بإمكانهما أن يُقتلا، إلخ. في كتاب **تسويان**، كل الحلول تحدث؛ وكل واحد منها هو نقطة انطلاق لتشعّبات أخرى»(١).

* * *

(١) Jorge Luis Borges, *Fictions, trad. Verdevoye et Ibarra (N.R.F., 1951), pp. 89- 90, 129- 130.*

ما هي هذه الأنساق التي أثّر فيها العود الأبدي؟ لننظر في القضيتين: وحده ما يشبه يختلف؛ ووحدها الفروق تتشابه[1]. الصيغة الأولى تضع المشابَهة بصفتها شرطا للفرق؛ وهي تتطلب كذلك ولا ريب إمكان نفس المفهوم بالنسبة إلى الشيئين اللذين يختلفان شريطة أن يتشابها؛ وهي تنطوي أيضا على مماثَلة في علاقة كل شيء بهذا المفهوم؛ وتؤدي في النهاية إلى خفض الفرق إلى تقابل محدَّد بهذه اللحظات الثلاث. [١٥٤] وفق الصيغة الأخرى، على النقيض من ذلك، المشابَهة، وكذلك الهوية، المماثَلة والتقابل لم يعد ممكنا النظر إليها إلا بصفتها مفاعيل ونتاجات فرق أوّل أو نسق فروق أوّل. وفق هذه الصيغة الأخرى، ينبغي أن يُرجع الفرق الحدود التي تتغاير بعضها إلى البعض الآخر بشكل مباشر. ينبغي، طبقا للحدس الأنطولوجي لهيدغر أن يكون الفرق في ذاته تمفصلا وربطا، أن يُرجع المغاير إلى المغاير دون أي توسيط بالمطابق أو الشبيه، بالمماثل أو المقابل. ينبغي وجود تفريق للفرق، وجود الـفِي ذاته بصفته مفرِّقا، وجود انفراق به يجد المغاير ذاته مجمَّعا في نفس الوقت بدل أن يكون متصوَّرا مقيَّدا بمشابهة ومطابقة ومماثلة ومقابلة مسبقة. أما بخصوص هذه الهيئات، بتوقفها عن كونها شروطا فإنها لم تعد غير مفاعيل للفرق الأول ولانفراقه، مفاعيل مجموع أو سطح تميز العالم المشوَّه للتصور وتعبّر عن الكيفية التي بها يتخفى الـفِي

(١) راجـــــع، Claude Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui* (Presses Universitaires de France, 1962), p. 111. : «ليست المشابَهات بل الفروق هي التي تتشابه.» ـ يبيّن لفي ـ شتراوس كيف يتطور هذا المبدأ في تقوُّم سلسلتين على الأقل، تتغاير حدود كل سلسلة في ما بينها(على سبيل المثال بالنسبة إلى الطوطمية، سلسلة الأنواع الحيوانية المتمايزة وسلسلة المراتب الاجتماعية الفارقية): المشابَهة كائنة «بين نسقيْ الفروق هذين».

ذاته الذي هو في ذات الفرق بإثارته ما يغطيه. علينا أن نتساءل عما إذا كان ينبغي أن لا نحمل ما تقوله العبارتان على محمل الجد وأنهما لا تغيران من الأمر شيئا؛ أو ما إذا كانتا تنطبقان على أنساق مختلفة تماما؛ أو عما إذا كانتا بانطباقهما على نفس الأنساق (وفي النهاية على نسق العالم) لا تعنيان تأويلين متنافرين ومتفاوتيْ القيمة، أحدهما قادر على تغيير كل شيء.

إنه في نفس الشروط يتخفى الْـفِي ذات الفرق ويقع الفرق في مقولات التصور. في ظل أية شروط أخرى يطور الفرق هذا الْـفِي ذاته بصفته «مفرِّقا» ويجمّع المغاير من وراء كل تصور ممكن؟ يبدو لنا أن الخاصية الأولى هي التنظيم وفق سلسلات. ينبغي أن يتقوّم نسق على قاعدة سلسلتين أو سلسلات كثيرة، كل سلسلة محددة بالفروق بين الحدود التي تكوّنها. إذا افترضنا أن السلسلات تدخل في تواصل تحت تأثير قوة ما، فإنه يظهر أن هذا التواصل يُرجع فروقا إلى فروق أخرى أو يشكّل في النسق فروقَ فروقٍ: هذه الفروق من الدرجة الثانية تلعب دور «المفرِّق»، أي أنها تُرجع فروق الدرجة الأولى بعضها إلى البعض الآخر. تعبّر هذه الوضعية عن ذاتها على نحو ملائم في بعض المفاهيم الفيزيائية: **مزاوجة** بين سلسلات متباينة؛ يصدر عنها **تصادٍ داخليّ** في النسق؛ تصدر عنه [١٥٥] **حركة قسرية** تتجاوز ذبذبتها سلسلات القاعدة ذاتها. بإمكاننا تعيين طبيعة هذه العناصر التي تستمد قيمتها في نفس الوقت من فرقها داخل سلسلة هي جزء منها، ومن فر ق فرقها من سلسلة إلى أخرى: إنها شِدَدٌ، وخاصية الشدة هي أن تكون متقوّمة بفرق يحيل هو ذاته إلى فروق أخرى (هـ ـ هـ «حيث تحيل (هـ) إلى وـ و'، وتحيل (و) إلى ε' ـ ... ε). الطبيعة التكثيفية للأنساق المعنية لا ينبغي لها أن تدفعنا إلى الحكم مسبقا على نعوتها: ميكانيكية،

فيزيائية، بيولوجية، نفسية، اجتماعية، استيطيقية، فلسفية، إلخ. لكل طرازِ نسقٍ شروطه الخاصة ولا شك إلا أنها تتطابق والخاصيات السابقة مانحة إياها بنية مخصوصة في كل حالة: على سبيل المثال، الكلمات هي شِدَد حقيقية في بعض الأنساق الإستيطيقية، المفاهيم هي كذلك شِدَدٌ من زاوية نظر النسق الفلسفي. سنلاحظ، تبعا لـ **المحاولة** الفرويدية الشهيرة لسنة ١٨٩٥، أن الحياة البيوسيكولوجية تمثل في شكل مثل هذا المجال التكثيفي حيث تتوزع فروق يقع تعيينها بصفتها إثارات، وفروق فروق يقع تعيينها بصفتها انفعالات عصبية. لكن بشكل خاص، شميلات **النفس** تجسد من جهتها الأبعاد الثلاثة للأنساق بعامة. ذلك أن الربط النفسي (التطبّع) يقيم مزاوجة سلسلات إثارات؛ إيروس يشير إلى الحالة المخصوصة للتصادي الداخلي الذي يصدر عنها؛ غريزة الموت لا تتميز عن الحركة القسرية التي تتجاوز ذبذبتها النفسية السلسلات المصدية ذاتها (من هنا فرق الذبذبة بين غريزة الموت والإيروس المُصدي).

عندما يكون التواصل قائما بين السلسلات المتباينة فإن كل ضروب الحصائل في النسق تنتج عنه. شيء ما «يحدث» بين الأطراف؛ تتفجر أحداث وتومض ظاهرات من جنس البرق أو الصاعقة. ديناميات مكانية ـ زمانية تملأ النسق معبّرة في نفس الوقت عن تصادي السلسلات المتزاوجة وعن ذبذبة الحركة القسرية التي تتجاوزها. ذوات تعمّر النسق، في نفس الوقت ذوات يرقانية وأنوات منفعلة. إنها أنوات منفعلة لأنها لا تتميز عن تأمل المزاوجات والتصاديات؛ وهي ذوات يرقانية لأنها دعامة أو منفعل الديناميات. بالفعل، في اشتراكها الضروري في الحركة القسرية لا يمكن البرهنة على دينامية مكانية ـ زمانية محض إلا في منتهى ما يُحتمل العيش

فيه، في ظل شروط قد يؤدي الخروج عنها إلى موت كل ذات متقوّمة جيدا ومحبوّة بالاستقلالية والحيوية. تتمثل حقيقة علم الأجنة سلفا في أنه ثمة حركات حيوية نسقية [١٥٦] وانزلاقات والتواءات وحده الجنين بإمكانه تحمّلها: الراشد قد يخرج منها ممزّقا. ثمة حركات لا يمكن للمرء غير أن يكون منفعلا بها، لكن المنفعل من ناحيته لا يمكن أن يكون غير يرقة. التطور لا يتمّ في الهواء الطلق ووحده المنغمد يتطور. الكابوس لعله دينامية نفسية قد لا يقدر على تحملها لا الإنسان المتيقظ ولا حتى الحالم، لكن وحده يتحملها النائم نوما عميقا، نوما دون أحلام. ليس من اليقيني بهذا المعنى أن الفكر من حيث أنه يقوّم الدينامية الخاصة بالنسق الفلسفي يمكن إسناده كما في الكوجيتو الديكارتي إلى ذات جوهرية مكتملة وتامة التكوين: الفكر هو بالأحرى من هذه الحركات المرعبة التي لا يمكن تحملها إلا في أوضاع ذاتٍ يرقانية. النسق لا يتضمن غير مثل هذه الذوات، إذ وحدها هذه الذوات تقدر على إحداث الحركة القسرية بجعلها من ذاتها منفعل الديناميات التي تعبّر عنها. حتى الفيلسوف هو الذات اليرقانية لنسقها. ها هو النسق إذًا لا يتحدد فحسب بالسلسلات المتنافرة التي تحيط به؛ ولا بالمزاوجة والإصداء والحركة القسرية التي تشكّل جميعها أبعادَه؛ لكن كذلك بالذوات التي تعمّره وبالديناميات التي تملؤه؛ وأخيرا بالكيفيات والامتدادات التي تتطور انطلاقا من تلك الديناميات.

لكن تظل الصعوبة الأكبر: أهو الفرق حقا هو الذي يُرجع المغاير إلى المغاير في هذه الأنساق التكثيفية؟ هل يُرجع فرقُ الفرقِ الفرقَ إلى ذاته دون أية واسطة أخرى؟ عندما نتحدث عن وصْل بين السلسلات المتنافرة، عن مزاوجة وإصداء، أليس ذلك تقيّدا بأدنى ما يكون من المشابَهة بين السلسلات وبهوية في الفاعل الذي يُجري

الاتصال؟ «الإفراط» في الفرق بين السلسلات ألا يجعل كل إجراء مستحيلا؟ ألسنا ملزمين بالعثور على نقطة مميزة حيث لا يتأتّى التفكير بالفرق إلا بموجب مشابَهة بين الأشياء التي تختلف وبموجب هوية شخص ثالث؟ إنه هنا ينبغي أن نولي الأهمية الأكبر للدور العائد إلى كل من الفرق والمشابَهة والهوية. وبادئ ذي بدء ما هو هذا الفاعل، هذه القوة التي تؤمّن التواصل؟ تنفجر الصاعقة بين شِدَدٍ مختلفة لكنها مسبوقة بـ**نذير معتم**(*)، لا مرئيّ، لا محسوس، يحدد مسبقا وجهتها المقلوبة، وكأنه يحددها جوفيا. بالمِثل، كل نسق يتضمن نذيره المعتم الذي يؤمّن تواصل سلسلات الحاشية. سنرى أنه تبعا لتنوع الأنساق، هذا الدور تقوم به تحديدات متنوعة جدا. لكن الأمر يتعلق [١٥٧] مهما يكن من أمر بمعرفة الكيفية التي يمارس بها النذير ذلك الدور. ما من شك في أنه **ثمة** هوية للنذير وتشابه بين السلسلات التي يصل بينها. لكن هذه «الثمة» تظل غير متعيّنة تماما. هل الهوية والمشابَهة هما ههنا شروط أم على النقيض من ذلك مفاعيل نشاط النذير المعتم الذي قد يُسقط على ذاته بالضرورة وهْم هوية خيالية وعلى السلسلات التي يجمّعها وهْم مشابهة ارتدادية؟ الهوية والمَشابهة لن تكونا بعد الآن إذًا غير أوهام محتومة، أيْ مفاهيمَ تفكّرٍ قد تعرض عادتنا المتأصلة في التفكير

(*) النذير المعتم (précurseur sombre) هو استعمال دلوزيّ يحيل إلى العبارة اللاتينية (*fuscum subnigrum*) التي تعبّر عن اللون الداكن للسماء، الذي على أساسه يومض البرق. وهو عند دلوز العامل الذي يقيم اتصالا مسبقا بين «سلسلات متنافرة» أو «سلسلات فروق» بحيث يسبق ويهيئ انقلابات العين ومسرحة الشِّدَد، وبهذا الاعتبار فهو طالع، بشير أو نذير يكاد يكون لا مرئيا مع أنه فاعل ومحدد لأعتى الانقلابات. (المترجم).

بالفرق انطلاقا من مقولات التصور، لكنها تقوم بذلك لأن النذير اللامرئي قد يتوارى هو ذاته ونشاطَه وقد يواري في نفس الآن الْـفِي ذاته بصفته الطبيعة الحق للفرق. لأنه ثمة سلسلتان متنافرتان وسلسلتا فروق منعطيتين، فإن النذير يعمل بصفته فاروق هذه الفروق. على هذا النحو هو يصل بينها مباشرة بفعل قدرته الخاصة: إنه الْـفِي ذات الفرق أو «المغاير بشكل مغاير»، أيْ الفرق من درجة ثانية، الفرق مع ذاته الذي يُرجع الفرق إلى الفرق عن طريق ذاته. لأن السبيل التي يرسمها لامرئية ولن تصبح مرئية إلا بالمعكوس من حيث أنها مغطّاة ومجتازة بالظاهرات التي يستقرئها في النسق، فإنه لا موقع له غير ذاك الذي هو «غائب» عنه، ولا هوية له غير تلك التي هو غائب عنها: إنه بالتحديد الموضوع = س، ذاك الذي «يغيب عن موضعه» كما عن هويته الخاصة. حتى أن الهوية المنطقية التي يمنحها إياه التفكّر تجريديا، والمشابَهة الفيزيائية التي يمنحها التفكر للسلسلات التي يجمّعها، تعبّر فقط عن المفعول الإحصائي لنشاطه على جملة النسق، أيْ الطريقة التي يتوارى بها ضرورة تحت مفاعيله الخاصة، لأنه **يتحوّل** على الدوام في ذاته **ويتقنّع** على الدوام في السلسلات. هكذا لا يسعنا أن نعتبر هوية شخص ثالث وتشابه الأجزاء هي شرط لكينونة ولفكر الفرق بل هي فقط شرط لتصوّره، شرطا يعبّر عن تشويه هذه الكينونة وهذا الفكر، مثل مفعول بصريّ قد يربك المنزلة الحق للشرط مثلما هو في ذاته.

نسمّي **متفرّقا** النذير المعتم، هذا الفرق في ذاته، من درجة ثانية، الذي يصل بين السلسلات المتباينة أو المتنافرة بالذات. فضاء تحوّله وسيرورة تقنّعه هما اللذان يعيّنان [١٥٨] في كل حالة عِظَما نسبيا للفروق المتصلة. من المعروف تماما أن فرق الفروق العاملة يمكنه

في بعض الحالات (في بعض الأنساق)، أن يكون «كبيرا جدا»؛ في أنساق أخرى عليه أن يكون «صغيرا جدا»[١]. لكن قد نكون على خطإ إن رأينا في هذه الحالة الثانية التعبير المحض عن اقتضاء مشابَهة مسبق قد لا يفعل غير أن يفتر في الحالة الأولى بامتداده على نطاق العالم. نلحّ مثلا على ضرورة أن تكون السلسلات المتنافرة **متشابهة تقريبا**، أن تكون التواترات **متقاربة** (ي مجاورة لـ ي»)، بإيجاز، أن يكون الفرق **صغيرا**. لكن بالفعل ليس ثمة فرق لا يكون «صغيرا» حتى على نطاق العالم إذا سلّمنا بهوية الفاعل الذي يربط بين المختلفات. لقد رأينا أن الصغير والكبير لا ينطبقان على الفرق لأنهما يحكمان عليه تبعا لمقياسيْ الهو هو والشبيه. إذا أرجعنا الفرق إلى مفرّقه، إذا تجنّبنا منح المفرّق هوية لا يملكها ولا يمكن أن يملكها، فإن الفرق سيعدّ صغيرا أو كبيرا تبعا لإمكانات تجزّئه، أي تبعا لتحوّل وتنكّر المفرّق، لكن لن يكون بوسعنا ولا في أية حالة أن نزعم أن فرقا صغيرا يشهد على شرطِ مشابَهة دقيق أكثر مما يشهد فرق كبير على استمرار مشابهة فاترة بكل بساطة. المشابهة هي على أية حال مفعولٌ، نتاج نشاط، نتيجة خارجية ـ وهْم ينبثق

---

(١) لقد كان ليون سالم (Léon Selme) بيّن أن وهْم إلغاء الفروق كان ينبغي له أن يكون أكبر بقدر ما كانت تلك الفروق المتحققة في نسق تكون أصغر (مثلما هو الحال في الآلات الحرارية): *Principe de Carnot contre formule empirique de Clausius, Givors, 1917).* ـ حول أهمية السلسلات المتنافرة وإصدائها الداخلي في تقوّم الأنساق، تجدر العودة إلى Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Presses Universitaires de France, 1964, p. 20. (لكن جلبار سيموندون يحافظ على اقتضاء التشابه بين السلسلات أو اقتضاء ضآلة الفروق العاملة، بصفته شرطا: راجع الصفحات ٢٥٤ ـ ٢٥٧.)

مذ ينتحل الفاعل هوية تعوزه. ليس المهمّ إذًا هو أن يكون الفرق صغيرا أو كبيرا، وأن يكون في نهاية المطاف صغيرا دوما بالنسبة إلى مشابَهة أوسع. المهمّ بالنسبة إلى الـفِي ذاته هو أن يكون الفرق داخليا سواء كان كبيرا أو صغيرا. ثمة أنساق ذات مشابَهة خارجية كبرى وفرق داخليّ صغير. الضد ممكن: أنساق ذات مشابَهة خارجية صغرى وفرق داخليّ كبير. لكن المحال هو المتناقض؛ المشابَهة دائما في الخارج، والفرق، صغيرا كان أو كبيرا، يشكّل نواة النسق.

لتكن أمثلة مستعارة من أنساق أدبية شديدة [١٥٩] التنوع. في كتابات ريمون روسل نجد ذواتنا أمام سلسلات لغوية: دور النذير يقوم به مجانس أو شبه مجانس (بليار ـ سلّاب (*billard-pillard*))، لكن هذا النذير المعتم يظل أقل وضوحا وحسية بقدر ما تظل إحدى السلسلتين متخفية عند الاقتضاء. حكايات غريبة ستطمر الفرق بين السلسلتين بطريقة تؤدي إلى مفعول تشابه وهوية خارجيين. بيْد أن النذير لا يعمل البتة بهويته حتى وإن كانت هوية اسمية أو جناسية؛ ونحن نرى ذلك جيدا في شبه الجِناسيّ الذي لا يعمل إلا بعدم تميزه بتمامه عن الخاصية الفارقية لكلمتين (ب وپ). وبالمِثل لا يظهر المجانس هنا بصفته هوية اسمية لدالّ وإنما بصفته مفرّق المدلولات المتمايزة الذي ينتج ثانويا مفعول تشابه المدلولات كما مفعول هوية في الدالّ. كذلك قد لا يكون كافيا أن نقول إن النسق يقوم على تعيين سلبيّ معيّن، نعني نقص الكلمات بالنسبة إلى الأشياء، ولذلك تكون كلمة ما ملزَمة بتسمية أشياء كثيرة. إنه نفس الوهم الذي يجعلنا نفكر بالفرق انطلاقا من مشابهة ومن هوية نفترض أنهما سابقتان، ويجعل الفرق يظهر على أنه سلبيّ. في الحقيقة، ليس بفقر مفرداتها وإنما بغزارتها، بقدرتها التركيبية والدلالية الأشد إيجابية تبتكر اللغة الشكل الذي تلعب فيه دور النذير

القاتم، أي حيث تتحدث عن أشياء مختلفة فإنها تفرّق هذه الفروق بإرجاعها مباشرة بعضها إلى بعضها الآخر في سلسلات بجعلها تتصادى. لذلك فإن معاودة الكلمات مثلما رأينا، لا تنبسط سلبيا بأكثر مما يمكن تقديمها بصفتها معاودة عارية ودون فرْق. كتابات جويس تستدعي بالطبع طرائق أخرى مغايرة تماما. لكن الأمر يتعلق دائما بتجميع أكثر ما يمكن من السلسلات المتنافرة (تكاد تكون كل السلسلات المتباعدة المكوّنة للكوسموس) بتشغيل نذائر لسانية معتمة (هنا الكلمات السرية، الكلمات المنحوتة) لا تستند إلى أية هوية مسبقة ولا يمكن خاصةً «تعيين هويتها» مبدئيا لكنها تولّد أقصى ما يكون من المشابَهة والهوية في جملة النسق، وبصفتها حاصل مسار إفراق الفرق في ذاته (راجع الحرف الكونيّ في **صحوة فنغانس**). ما يحدث في النسق بين السلسلات المتصادية بفعل النذير المعتم يسمى «تجليا». الامتداد الكوني يتوحد وذبذبة حركة قسرية تكنس السلسلات وتفيض عليها، إنه غريزة موت في نهاية المطاف، إنه «لا» ستيفان (Stephen) [١٦٠] التي ليست هي لا ـ كينونة السلبي وإنما (لا) ـ كينونة سؤال ملحّ، توافقه دون أن تجيب عليه **نَعم** كونية للسيدة بلوم (Mme Bloom)، لأنها وحدها هذه النَّعم تستغرقه وتستجيب له على نحو وافٍ[١].

---

(١) هامش بخصوص التجارب البروستية. ـ إن لها بطبيعة الحال بنية مغايرة تماما لتجليات جويس. لكن الأمر يتعلق أيضا بسلسلتين، سلسلة حاضر قديم (كومبراي مثلما تمّ عيشها) وسلسلة حاضر راهن. لا ريب أنه إذا بقينا عند بُعد أوّل للتجربة فإنه ثمة تشابه بين السلسلتين (الحلوى الخفيفة، فطور الصباح) وحتى نماءٍ (النّكهة ليس بصفتها خاصيةً مشابَهة فحسب بل بصفتها مطابقة لذاتها في اللحظتين). غير أنّ السر لا يكمن هنا. فالنكهة لا قدرة لها إلا لأنها **تغطي** شيئا = س، شيئا لم يعد من الممكن تعريفه بهوية: إنها تغطي=

تعود مسألة معرفة ما إذا كانت التجربة النفسية مهيكلة بصفتها لغة أو حتى ما إذا كان العالم الفيزيائي شبيها بكتاب، إلى طبيعة النذائر المعتمة. النذير اللساني أو الكلمة السرية ليس لها بذاتها هوية حتى وإن كانت إسمية مثلما ليس لدلالاتها مشابَهة حتى وإن كانت في غاية الفتور؛ إنها ليست كلمة مركّبة وحسب أو مجرّد تجميع للكلمات لكنها كلمة على الكلام تختلط كليا مع «مفرّق» كلمات الدرجة الأولى ومع «مُباين» دلالاتها. كذلك لا قيمة لها إلا من حيث أنها تسعى، لا إلى قول شيء ما وإنما إلى قول معنى ما تقوله. بيْد أن قانون اللغة مثلما يمارَس في التصور يقصي هذه الإمكانية؛

= كومبراي مثلما هي في ذاتها، جزء من الماضي المحض، في انعدام قابليتها المزدوجة للاختزال في الحاضر الذي كانته (إدراك حسي) وفي الحاضر الحالي حيث قد نقدر على إعادة رؤيتها أو إعادة تركيبها (ذاكرة إرادية). بيْد أن هذه الكومبراي في ذاتها تتحدد بفرْقها الأساسي الخاص، فرقا «كيفيا» يقول عنه بروست إنه لا يوجد «على سطح الأرض»، وإنما في عمق فريد وحسب. وهو الذي ينتج بتزمّله هوية الكيف كما تشابه السلسلات. الهوية والمشابَهة ليستا ههنا كذلك غير نتيجة لمفرّق. وإذا كانت السلسلتان متابعتين الواحدة بالنسبة إلى الأخرى فإنهما على النقيض من ذلك تتواجدان معا بالنسبة إلى كومبراي في ذاتها بصفتها موضوعا = س وهي التي تجعلهما يُصديان. قد يحدث من جهة أخرى أن إصداء السلسلتين ينفتح على غريزة موت تتجاوزهما معا: كذا سويقية وذكرى الجَدة. إيروس متقوّم بالإصداء لكنه يتخطى ذاته باتجاه غريْزة الموت المتقوّمة بذبذبة حركة قسرية (إنها غريزة الموت هي التي ستجد منتهاها الرائع في الأثر الفني، في ما وراء التجارب الشبقية للذاكرة اللاإرادية). العبارة البروستية «قليل من الزمن في حالته المحض» تشير بدءا إلى الماضي المحض، إلى كينونة الماضي في ذاته، أيْ إلى الشميلة الشبقية للزمن، لكنها تشير بشكل أعمق إلى الصورة المحض والخاوية للزمن، إلى الشميلة النهائية، شميلة غريزة الموت التي تنتهي إلى أبدية العوْد في الزمن.

معنى كلمة لا يمكن أن يقال إلا بكلمة أخرى تتخذ من الكلمة الأولى موضوعا لها. ومن هنا هذه الوضعية المفارقية: النذير اللساني ينتمي إلى ضرب من الما وراء لغة ولا يمكنه أن يتجسد إلا في كلمة مجردة من المعنى من زاوية سلسلات التصورات [١٦١] اللفظية من الدرجة الأولى. إنه هو **اللازمة**. هذه الهيئة المزدوجة للكلمة السرية التي تقول معناها الخاص لكنها لا تقوله دون أن تتصور ذاتها وتتصوره بصفته لا ـ معنى، تعبّر جيدا عن التحول الدائم للمعنى وعن تقنّعه في السلسلات. حتى أن الكلمة السرية هي الموضوع = س اللساني تخصيصا، لكن كذلك الموضوع = س يهيكل التجربة النفسية بصفتها تجربة لغة ـ شريطة أخذ التحول الدائم اللامرئي والصامت للمعنى اللساني بعين الاعتبار. بطريقة ما، كل الأشياء تتكلم ولها معنى شريطة أن يكون الكلام في نفس الوقت هو كذلك ما يصمت أو هو بالأحرى المعنى، هذا الذي يصمت في الكلام. في روايته الرائعة **كوسموس**، يبيّن غومبروفيتش كيف أنّ سلسلتيْ فروق (سلسلة الشنق وسلسلة الأفواه) تؤكدان تواصلهما عبر علامات متنوعة وصولا إلى إقامة نذير معتم (جريمة قتل القطّ) يعمل هنا بصفته مفرّق فروقها، بصفته المعنى المتجسد مع ذلك في تصور عبثيّ، لكن انطلاقا منه ستنطلق ديناميات وستحدث أحداث في النسق **كوسموس**، ستجد مخرجها النهائي في غريزة موت فائضة على السلسلات[١]. هكذا تظهر الشروط التي وفقها يكون كتاب ما عالَما والعالَم كتابا. ويتطور عبر تقنيات شديدة التنوع التماهي

(١) Witold Gombrowicz, *Cosmos* , Donoël, 1956. ـ تحاول توطئة **كوسموس** وضع نظرية في السلسلات المتنافرة، في تصاديها وفي الشواش. بالإمكان الرجوع كذلك إلى مبحث المعاودة في *Ferdydurke* (Julliard, 1958), pp. 76- 80.

الجويسي الأقصى، التماهي الذي نجده لدى برجاس أو لدى غومبروفيتش، شواش = نظام.

كل سلسلة تشكّل حكاية: ليس زوايا نظر مختلفة حول نفس الحكاية مثل زوايا النظر حول مدينة وفق ليبنيتز لكنها حكايات منفصلة تماما تنبسط متآنية. إن السلسلات القاعدية متباعدة. ليست متباعدة نسبيا بالمعنى الذي قد يكفي معه الرجوع القهقرى للعثور على نقطة تساءل، وإنما هي متباعدة بإطلاق بالمعنى الذي تكون فيه نقطة التساءل أو أفق التساءل في شواش، متحوّلا دائما في شواش. هذا الشواش ذاته هو الأكثر إيجابية في نفس الوقت الذي يكون فيه التباعد موضوع إثبات. إنه يتلبس الأثر الكبير الذي يشد كل السلسلات **المتشابكة**، الذي يثبت ويشبّك كل السلسلات المتآنية. (لا غرابة إذا كان جويس قد أولى هذا القدر من الاهتمام لبرونو (Bruno)، **منظّرالتشابك**). ثلاثية تشابك ـ انبساط ـ تضمين، تعرض [١٦٢] جملة النسق، أي الشواش الذي يشد كل شيء، السلسلات المتباعدة التي تخرج منه وتعود إليه والفاروق الذي يرجعها بعضها إلى بعضها الآخر. كل سلسلة تنبسط أو تنتشر، لكن في اختلافها عن السلسلات الأخرى التي تتضمنها هي وهي تتضمنها، التي تزمّلها هي وهي تزمّلها، في هذا الشواش الذي يشبّك كل شيء. جملة النسق ووحدة السلسلات المتباعدة من حيث هي كذلك، تتطابق وموضوعيةَ «إشكال»؛ ومن هنا منهج الأسئلة ـ الإشكالات الذي ينعش به جويس أثره، ومن قبلُ الكيفية التي كان ربط بها لويس كارول الكلمات المنحوتة بمقام الإستشكالي.

الأساسي هو تآني وتعاصر وتماعي السلسلات المتباعدة مع بعضها. من المؤكد أن السلسلات متتابعة، إحداها «قبل» والأخرى «بعد»، من زاوية الحواضر التي تنتقل إلى التصور. بل إنه من هذه

الزاوية يقال عن الثانية إنها **تشبه** الأولى. لكن الأمر لم يعد كذلك بالنسبة إلى الشواش الذي يشملها والموضوع = س الذي يعبرها والنذير الذي يربط بينها والحركة القسرية التي تتجاوزها: الفاروق يجعلها دائما تتماعى. كثيرا ما اعترضتنا هذه المفارقة التي هي مفارقة الحواضر التي تتوالى أو السلسلات التي تتوالى فعليا لكنها تتماعى رمزيا بالنسبة إلى الماضي المحض أو إلى الموضوع الافتراضي. عندما يبيّن فرويد أن **استيهاما** يكون قائما على سلسلتين قاعديتين على الأقل، الأولى طفولية وقبل تناسلية والأخرى تناسلية وما بعد بلوغية، فمن اليقيني أن هذه السلسلات تتتابع في الزمان من زاوية اللاوعي الأنانويّ للذات التي وُضعت موضع نظر. نتساءل حينئذ كيف نعرض ظاهرة «التأخر»، أي ظاهرة الزمن الضروري من أجل أن لا يجد المشهد الطفولي الذي يُفترض فيه أنه أصلي، تأثيره إلا عن بعد، في مشهد بالغ يشبهه، والذي نسميه مشهدا فرعيا[(١)]. يتعلق الأمر فعلا بتصادٍ بين سلسلتين. لكن بدقة، هذا الإشكال لا يكون مطروحا بشكل جيد ما لم نأخذ في الحسبان هيئة بالنسبة إليها تتماعي السلسلتان في لاوعي بيذاتيّ. في الحقيقة، لا تتوزع السلسلات، واحدة طفولية والأخرى بالغة، في نفس الذات. فحدثُ الطفولة لا يشكّل إحدى السلسلتين الواقعيتين وإنما بالأحرى النذير المعتم الذي يربط بين السلسلتين القاعديتين، سلسلة [١٦٣] البالغين التي عرفناها طفلا وسلسلة البالغ التي هي نحن مع بالغين آخرين وأطفال آخرين. كذا بطل **البحث عن الزمن الضائع**: حبّه الطفوليّ للأمّ هو عامل اتصال بين سلسلتين بالغتين، سلسلة سوان مع أوديت

(١) حول هذا الإشكال، راجع Jean Laplanche et J.B.Pontalis, Fantasme originaire, fantasme des origines, origine du fantasme, *Les Temps modernes*, avril 1964.

وسلسلة البطل وقد كَبر، مع ألبرتين ـ ودائما نفس السر في السلسلتين، التحول الأبدي والتقنّع الأبدي للسجينة هو الذي يشير إلى نقطة تماعي السلسلات في اللاوعي البيذاتي. لا مجال للتساؤل عن كيفية أن لا يعمل حدث الطفولة إلا بتأخّر .**إنه** هذا التأخر، لكن هذا التأخر ذاته هو الشكل المحض للزمن الذي يجعل القبل والبعد يتماعيان. عندما يكتشف فرويد أن الإستيهام لعله يكون واقعا نهائيا وينطوي على شيء ما يتجاوز السلسلات، لا ينبغي لنا أن نستنتج من ذلك أن المشهد الطفولي هو لا واقعيّ أو خياليّ، وإنما بالأحرى أن الشرط الأمبيريقي للتتابع في الزمان يترك مكانه في الإستيهام لتماعي السلسلتين، سلسلة البالغ الذي سنكونه مع سلسلة البالغين الذين «كنّاهم» (قارن بما كان فرنزي (Ferenczi) أسماه تقمّص الطفل للمعتدي). الإستيهام هو تبدّي الطفل بصفته نذيرا معتما. وما هو أصلانيّ في الإستيهام ليس هو سلسلة بالنسبة إلى أخرى بل هو الفرق بين السلسلات من حيث أنه يُرجع سلسلة فروقات إلى سلسة أخرى من الفروقات بغضّ النظر عن تتابعها الأمبيريقي في الزمان.

إذا لم يعد ممكنا أن نقيم في نسق اللاوعي نظام تتابع بين السلسلات، إذا كانت السلسلات تتماعى، فإنه ليس ممكنا كذلك اعتبار إحداها على أنها أصلانية والأخرى على أنها فرعية، الواحدة بصفتها نموذجا والأخرى بصفتها صورة. ذلك أنه وقع إدراك السلسلات في نفس الوقت بصفتها متماعية خارج شرط التتابع في الزمان، وبصفتها **مختلفة** خارج كل شرط قد تحظى إحداها تبعا له بهوية نموذج والأخرى بمشابَهة صورة. عندما تنبسط قصتان متباينتان في آن واحد فإنه يستحيل تفضيل إحداهما على الأخرى؛ في هذه الحال نقول إن كل الأشياء تتساوى، لكن عبارة «كل الأشياء

تتساوى» تقال على الفرق ولا تقال إلا على الفرق بين الإثنتين .أيّا كان صغر الفرق الداخلي بين السلسلتين وبين القصتين، فإن الواحدة لا تكرر الأخرى، الواحدة لا تقوم مقام نموذج للأخرى، لكن المشابَهة والهوية ليستا غير مفاعيل اشتغال هذا الفرق الذي وحده هو الأصلانيّ في النسق. من الصواب أن نقول إذًا إن النسق يقصي تعيين أصلانيّ وفرعيّ، [١٦٤] كما تعيين مرة أولى ومرة ثانية، لأن الفرق هو الأصل الوحيد وهو يجعل المغاير الذي يُرجعه إلى المغاير يتماعى وإياه باستقلال عن كل مشابَهة[١]. لا ريب أنه بهذا الوجه يتبدى العوْد الأبدي بصفته «القانون» الغائر لهذا النسق. فالعود الأبدي لا يجعل الهو هو والشبيه يعودان بل يتفرع هو ذاته عن عالم الفرق المحض. كل سلسلة تعود، ليس فحسب في السلسلات الأخرى التي تفترضها لكن لذاتها لأنها ليست مفترضة من قِبَل الأخريات دون أن تكون بدورها مستعادة بالتمام بصفتها ما يفترض الأخريات. ليس للعود الأبدي من معنى غير هذا: غياب الأصل القابل للتعيين، أيْ تعيين الأصل على أنه الفرق الذي يُرجع المغاير

---

(١) في صفحات تنطبق تخصيصا على الإستيهام الفرويدي، يكتب جاك دريدا: «التأخر إذًا هو الأصلانيّ. من غير ذلك قد يكون الإنفراق هو المهلة التي يمنحها وعي لذاته، حضور الحاضر لذاته... أن نقول إن(الإنفراق) أصلانيّ هو مباشرة محو أسطورة أصل حاضر. لأجل ذلك ينبغي أن نفهم «الأصلاني» مشطوبا وإلا فإنّا قد نشتق الإنفراق من أصل مترع. إن اللاأصل هو الأصلانيّ» (*L'écriture et la différence*, Editions du Seuil, 1967), pp. 302-303. ـ قارن بـ Maurice Blanchot, *Le rire des dieux*, N.R.F., juillet 1965: «ينبغي أن تتوقف الصورة عن أن تكون ثانية بالنسبة إلى موضوع أوّل مزعوم وينبغي لها أن تطالب ببعض الأولوية، وبالمثل، الأصلي، ثم الأصل سيفقدان أفضلية قدرتهما البدئية... ليس ثمة أصلي وإنما إيماض أبديّ حيث ينتثر في ألق المواربة والعودة، غياب الأصل.»

إلى المغاير ليجعله (أو ليجعلهما) يعود من حيث هو كذلك. بهذا المعنى، العود الأبدي هو بالفعل لزوم فرق أصلانيّ، محض، تركيبيّ، في ذاته (ما كان نيتشه قد أسماه إرادة الاقتدار). إذا كان الفرق هو الـفِي ذاته فإن المعاودة في العود الأبدي هي الـلِذات الفرق. ومع ذلك كيف لنا أن ننفي كون العود الأبدي لا يكون ملازما للهو هو؟ أليس هو ذاته عوْدا أبديا للهو هو؟ لكن علينا أن نكون شاعرين بمختلف الدلالات، على الأقل ثلاثة، لعبارة «الهو هو، المطابق، الشبيه».

إما أن الهو هو يشير إلى ذات مفترَضة للعود الأبدي. إنه يشير إذًا إلى هوية **الواحد** بصفته مبدأ. لكن ذلك بالضبط هو أكبر وأطول **خطإ**. نيتشه يقول: لو كان الواحد هو الذي كان يعود لكان بدأ بعدم الخروج من ذاته؛ لو كان عليه أن يعيّن الكثرة التي تشبهه لكان بدأ بعدم خسران هويته في هذا التدهور للشبيه. ليست المعاودة دواما لـ**الواحد** أكثر من كونها مشابَهة للكثرة. ذاتُ العود الأبدي ليست الهو هو بل المغاير، ليست الشبيه وإنما المباين، ليست الضرورة [١٦٥] وإنما الاتفاق. وفضلا عن ذلك فإن المعاودة في العود الأبدي تستتبع تحطيم كل الأشكال التي تمنع عملها، مقولات التصور المجسدة في مسبق الهو هو والواحد والمطابق والمماثل. وإما أن الهو هو والشبيه هما فحسب مفعول عمل الأنساق الخاضعة للعود الأبدي. وعلى هذا النحو تجد هوية ما ذاتها مسقطة ضرورة أو بالأحرى مسقطة رَجعيا على الفرق الأصلاني، وتجد مشابهة ما ذاتها مستبطَنة في السلسلات المتباعدة. عن هذه الهوية وعن هذه المشابَهة علينا أن نقول إنهما «صوَريتان»: إنهما محدثتان في النسق الذي يُرجع المغاير إلى المغاير بواسطة الفرق (لأجل ذلك فإن مثل هذا النسق هو ذاته سيمولاكر). الهو هو والشبيه هما تخيلان ولّدهما

العود الأبدي. لم يعد ثمة هنا خطأ هذه المرة، وإنما وهْم: وهم محتوم هو في أصل الخطإ لكن بالإمكان فصله عنه. وإما أن الهو هو والشبيه لا يتمايزان عن العود الأبدي ذاته. إنهما لا يوجدان قبل العود الأبدي: ليس الهو هو ولا الشبيه هما اللذان يعودان، لكن العود الأبدي هو الهو هو الوحيد والمشابَهة الوحيدة لما يعود. وليس لهما زيادة على ذلك أن ينتزعا ذاتيهما من العود الأبدي للتأثير على العلة. الهو هو يقال على المغاير ويظل مغايرا. العود الأبدي هو، هو هو المغاير، واحد الكثرة وشبيه المباين. ومع أنه مصدر الوهم السابق، فإنه لا يولّده ولا يحتفظ به إلا للتسلي به والتمرّي فيه تمرّيه في مفعول بصرياته الخاصة دون السقوط أبدا في الخطإ المتصل به.

* * *

هذه الأنساق الفارقية ذات السلسلات المتنافرة والمتصادية، ذات النذير المعتم والحركة القسرية، تسمى سيمولاكرات أو استيهامات. العود الأبدي لا يخص ولا يجعل غير السيمولاكرات أو الإستيهامات تعود. ولعلنا واجدون هنا مجددا النقطة الأكثر جوهرية للأفلاطونية ولضد الأفلاطونية، وحجر المحك للأفلاطونية ولقلب الأفلاطونية. ذلك أنه في الفصل السابق تصرفنا وكأن فكر أفلاطون كان يدور حول تمييز مهمّ بوجه خاص، التمييز بين الأصليّ والصورة، بين النموذج والنسخة. يُفترض في النموذج أنه يحظى بهوية أصلية أرقى (وحدها **الفكرة** ليست شيئا آخر غير ما هي، وحدها الشجاعة شُجاعةٌ والورَع ورعٌ)، [١٦٦] بينما يُحكم على النسخة وفق مشابَهة داخلية فرعية. بل إنه بهذا المعنى لا يحل الفرق إلا في المرتبة الثالثة بعد الهوية والمشابهة ولا يمكن التفكير فيه إلا بواسطتهما. الفرق ليس مفكَّرا به إلا في اللعبة المقارَنة لمشاكلتيْن، المشاكلة المثالية لأصليّ مطابق والمشاكلة المحاكية لنسخة مشابهة

تقريبا: هو ذا اختبار أو مقياس الطامحين. لكن بشكل أعمق، التميز الأفلاطوني الحقيقي يتحول ويغيّر طبيعته: إنه ليس بين الأصليّ والصورة وإنما بين نوعين من الصور (**خيالات**) ليست النسخ (**أيقونات**) غير نوعها الأول، أما الثاني فهو مكوَّن من السيمولاكرات (**استيهامات**). التميز بين النموذج والنسخة ليس قائما هنا إلا من أجل تأسيس وتطبيق التمييز بين النسخة والسيمولاكر؛ ذلك أن النسَخ إنما وقع تسويغها وإنقاذها وانتقاؤها باسم هوية النموذج وبفضل مشابهتها الداخلية لذلك النموذج الفكرانيّ. مفهوم النموذج لا يتدخل ليواجه عالم الصور في جملته وإنما لينتقي الصور الجيدة، تلك التي تشبه من الداخل، أيْ الأيقونات، وليستبعد السيئة، أيْ السيمولاكرات. الأفلاطونية كلها قائمة على هذه الإرادة في طرد الإستيهامات أو السيمولاكرات المطابقة للسفسطائي ذاته، هذا الشيطان، هذا المخاتل أو هذا المتظاهر، هذا الطامح المزيَّف المتقنّع والمتنقل دوما. لذلك كان بدا لنا أن قرارا فلسفيا ذا أهمية قصوى قد وقع اتخاذه مع أفلاطون: إنه قرار إخضاع الفرق لقدرات الهو هو والشبيه اللذيْن اعتبِرا بدئييْن، قرار إعلان الفرق غير معقول في ذاته وطرده هو والسيمولاكرات إلى أوقيانوس غير ذي قاع. لكن بالضبط لأن أفلاطون لا يتوفر بعدُ على مقولات تصوّرٍ متقوّمة (ستظهر هذه المقولات مع أرسطو)، فإنه كان عليه أن يؤسس قراره على نظرية **الفكرة**. ما يظهر إذًا في حالته الأكثر خلوصا هو رؤية أخلاقية للعالم من قبل أن يتمكن منطق التصور من الانتشار. إنه لأسباب أخلاقية أوّلا كان لا بد من طرد السيمولاكر، ولنفس السبب إخضاع الفرق للهو هو وللشبيه. لكن لهذا السبب، لأن أفلاطون **يتخذ** القرار، لأنه لم يقع إحراز الانتصار مثلما سيكون عليه في العالم الحاصل للتصور، فإن العدو يزمجر، متسربا في كل

مكان في العالم الأفلاطوني، الفرق يتمرد، هرقليطس والسفسطائيون يصدرون ضجيجا جهنميا. **صنوٌ** غريب يحذو حذو سقراط حذو النعل بالنعل، يأتي ليسكن حتى [١٦٧] أسلوب أفلاطون، ويندرج في معاودات وتقلبات هذا الأسلوب(١).

ذلك أن السيمولاكر أو الإستيهام ليس مجرد نسخة للنسخة، مشابَهة في غاية الفتور، أيقونة منحطة. العقيدة التي طالما وقع استلهامها من الآباء الأفلاطونيين، عوّدتنا على فكرة صورة دون مشابَهة: الله خلق الإنسان على صورته وجعله شبيها به، لكن نتيجة الخطيئة، فقدنا الشبه واحتفظنا بالصورة... السيمولاكر هو بالضبط صورة شيطانية، إنه خلو من المشابَهة؛ أو هو بالأحرى، على نقيض الأيقونة، قد وضع المشابَهة في الخارج، ويحيا بالفرق. إذا كان يُنتج مفعول مشابَهة خارجيّ فهو يفعل ذلك بصفته وهما وليس بصفته مبدأ داخليا؛ إنه مبنيّ هو ذاته على تنافر، لقد استبطن تباين سلسلاته المقوِّمة وتباعد زوايا نظره، حتى أنه يشير إلى الكثير من الأشياء ويروي الكثير من القَصص في نفس الوقت. تلك هي خاصته الأولى. لكن ألا يعني ذلك أنه إذا كان السيمولاكر يعود هو ذاته إلى نموذج

---

(١) استدلالات أفلاطون منقطة باستعادات ومعاودات أسلوبية تشهد على دقة كما على جهد لـ«تصويب» مبحث، للدفاع عنه في وجه مبحث مجاور ولكنه مبحث مباين قد يأتي لـ«يتسلل». إنها عودة المباحث الماقبل سقراطية هي التي تجد ذاتها مطرودة ومحيَّدة من قِبَل معاودة مبحث الأفلاطوني: قتل الأب يكون مقترَفا هكذا عديد المرات، واقترافه يكون أكثر ما يكون عندما يحاكي أفلاطون أولئك الذين يشجبهم. ـ قارن بـ P.-M.Schull, Remarques sur la technique de la répétition dans le Phédon, in *Etudes platoniciennes*, Presses Universitaires de France, 1960, pp. 118-125. (ما يسميه بيار مكسيم شول «صلوات الفكرة»).

فإن هذا النموذج لم يعد يحظى بهوية الهو هو الفكرانيّ وإنه على النقيض من ذلك نموذج **الآخر**، النموذج الآخر، نموذج الفرق في ذاته الذي تصدر عنه المباينة المستبطَنة؟ من بين الصفحات الأكثر خروجا عن المألوف عند أفلاطون، والتي تكشف عن الضد أفلاطونية في قلب الأفلاطونية، ثمة تلك التي توحي بأن المغاير والمباين واللامساوي وباختصار، الصيرورة، قد يكون بمستطاعها أن لا تكون مساوئ تخص النسخة فحسب، مساوئ بمثابة ضريبة لخاصيتها الثانوية وبمثابة مقابل لمشابهتها، لكنها هي ذاتها نماذج، نماذج مرعبة للشبيه حيث تنبسط قوة الخطأ[1]. الفرضية سريعا ما وقع استبعادها ولعنها وتحريمها، لكنها انبثقت حتى وإن كانت كبارقة تشهد في الظلمة على نشاط دائب للسيمولاكرات، على عملها الخفي وعلى إمكان [١٦٨] عالمها الخاص. ألا يعني ذلك أيضا في محل ثالث أنه ثمة في السيمولاكر ما به نعترض على مفهوم النسخة ومفهوم النموذج؟ النموذج يتلاشى في الفرق في نفس الوقت الذي تتوغل فيه النسخ في تباين السلسلات التي تستبطنها دون أن نتمكن أبدا من القول إن إحداها نسخة والأخرى نموذج. تلك هي نهاية محاورة **السفسطائي**: إمكان انتصار السيمولاكرات، إذ يتميز سقراط عن السفسطائي لكن السفسطائي لا يتميز عن سقراط ويضع موضع نظر مشروعية مثل هذا التمييز. غسق الأيقونات. ألا

(١) حول هذا النموذج «الآخر» الذي يشكّل في الأفلاطونية ضربا من المكافئ للشيطان الماكر أو للإله المضلل، قارن بـ**التيبيتات**، ١٧٦ هـ، وخاصة **الطيماوس**، ٢٨ ب وما بعدها. حول الإستيهام، حول التمييز بين الأيقونات والإستيهامات، النصوص الأساسية موجودة في **السفسطائي**، ٢٣٥هـ ـ ٢٣٦د، ٢٦٤ج ـ ٢٦٨د. (قارن كذلك بـ**الجمهورية**، X، ٦٠١ د، وما بعدها.)

يعني ذلك تعيين النقطة حيث تكون هوية النموذج ومشابَهة النسخة خطأين، وحيث يكون الهو هو والشبيه وهمين ناتجين عن اشتغال السيمولاكر؟ السيمولاكر يعرك ذاته بمروره وتكرار مروره بمراكز العود الأبدي المنزاحة عن مراكزها. لم يعد الأمر متعلقا بالجهد الأفلاطوني لمواجهة الشواش بالنظام وكأن **الدائرة** قد كانت هي بصمة **الفكرة** المتعالية القادرة على فرض مشابهتها على مادة متمردة. بل إن الأمر هو نقيض ذلك تماما، إنه التطابق المحايث بين الشواش والنظام، الكينونة في العود الأبدي، دائرة متعرجة بشكل آخر. لقد كان أفلاطون حاول تأديب العود الأبدي بجعله مفعولا **للأفكار**، أيْ بجعله يقلد نموذجا. لكن في الحركة اللانهائية للمشابَهة المنحطة، من نسخة إلى نسخة، نصل إلى هذه النقطة حيث يغير كل شيء طبيعته وحيث تنقلب النسخة ذاتها إلى سيمولاكر وحيث تترك المشابهة أو المحاكاة الروحانية في النهاية، مكانها للمعاودة.

* * *

[١٦٩] الفصل الثالث

صورة الفكر

إشكال البدء في الفلسفة عُدَّ دوما، وعن حق، على أنه حساس جدا. ذلك أن البدء يعني استبعاد كل المفترضات. لكن بينما نجد أنفسنا في العلم إزاء مفترضات موضوعية يمكن استبعادها بمنظومة أوليات صارمة فإن المفترضات الفلسفية هي مفترضات ذاتية بقدر ما هي موضوعية. نسمي مفترضات موضوعية مفاهيم مفترضة بجلاء من قِبل مفهوم محدَّد. فديكارت على سبيل المثال لا يود أن يعرّف الإنسان في **التأمل** الثاني على أنه حيوان عاقل لأن مثل هذا التعريف يفترض أن مفهوميْ عاقل وحيوان معروفان بجلاء: بعرضه الكوجيتو كتعريف هو يزعم إذن تحاشي كل المفترضات الموضوعية التي تثقل كاهل الطرائق العاملة بواسطة الجنس والفرق. ومع ذلك فمن المؤكد أنه لا يفلت من مفترضات من نوع آخر، مفترضات ذاتية أو ضمنية، أي مفترضات ملفوفة في إحساس عوض أن تكون ملفوفة في مفهوم: من المفترض أن كل واحد يعرف دون مفهوم ما الذي يعنيه الأنا والتفكير والكيان. الأنا المحض للأنا أفكر ليس هو إذن ظاهِرُ بدْء إلا لأنه أحال كل المفترضات إلى الأنا الأمبريقي. وإذا كان هيغل قد عاب ذلك على ديكارت فإنه لا يبدو أن هيغل من ناحيته يتصرف بشكل مغاير: الكائن المحض بدوره ليس بدءا إلا من فرط

إحالته كل مفترضاته إلى الكائن الأمبيرقي، الحسي والعينيّ. مثل هذا الموقف الذي يتمثل في إنكار المفترضات الموضوعية لكن شريطة أن يمنح ذاته نفس القدر من المفترضات الذاتية (التي لعلها مع ذلك هي ذات المفترضات الموضوعية في ثوب آخر) هو كذلك موقف هيدغر مستلهما فهما ما قبل أنطولوجيّ للكينونة. بإمكاننا أن نستخلص من ذلك أنه ليس ثمة بدء حقيقيّ في الفلسفة أو بالأحرى أن البدء الفلسفي الحقيقي، أي الفرق، هو من قبلُ في [١٧٠] حد ذاته معاودةٌ. لكن هذه الصيغة، والتذكير بالفلسفة بصفتها دائرة هما موضوعان للكثير من التأويلات الممكنة التي ليس لنا إلا أن نبدي إزاءها الكثير من الحذر. ذلك أنه إذا كان الأمر يتعلق بالعثور مجددا في النهاية على ما كانَ في البداية، وإذا كان الأمر يتعلق بالتعرف وبسحب ما كان فحسب معروفا دون مفهوم وبشكل ضمنيّ، نحو الواضح والبيّن والمفهوم ـ أيّا كان تعقّد السَّحْب وأيّا كانت الفروقات بين طرائق هؤلاء أو أولائك من المؤلفين ـ فإنه يصح القول إن كل ذلك ما يزال بسيطا جدا وإن هذه الدائرة ليست شديدة الوعورة حقا. إن صورة الدائرة قد تشهد بالأحرى على عجز الفلسفة على أن تبدأ بشكل حقيقي ولكن أيضا على أن تعيد بشكل أصيل.

لنبحث بشكل أفضل عما هو المفترض الذاتي أو الضمني: إنه يتخذ صيغة «كل الناس يعرفون...». كل الناس يعرفون قبل المفهوم وبكيفية قبفلسفية... كل الناس يعرفون ما الذي يعنيه التفكير والكيان... بحيث أنه عندما يقول الفيلسوف أنا أفكر إذن أنا موجود، بوسعه أن يفترض ضمنيا أن كليّ مقدماته مستوعَب ومستوعَب ما الذي يعنيه الكيان والتفكير... ولا أحد يسعه إنكار أن الشك هو التفكير والتفكير هو الكينونة... **كل الناس يعرفون ولا أحد بإمكانه أن يُنكر**، هذه هي صيغة التصور وخطاب المتصوِّر. عندما تركز

الفلسفة بدايتها على مفترضات ضمنية أو ذاتية بإمكانها إذن أن تتظاهر بالبراءة بما أنها لم تحتفظ بأي شيء ما عدا بالأساسي والحق يقال، أي بشكل هذا الخطاب. حينئذ هي تقابل بين «الغبيّ» والدعيّ، بين أودوكس وأبيستمون، بين الإرادة الخيرة والذهن المفرط الامتلاء، بين الإنسان المفرد المحبوّ بفطرته السليمة فحسب والإنسان الذي أفسدته عموميات عصره[1]. الفلسفة تنحاز إلى الغبيّ انحيازها إلى إنسان دون مفترضات. لكن في الحقيقة، أودوكس ليس أقل مفترضات من أبيستمون، فقط هو يحوزها في شكلٍ آخر ضمنيّ أو ذاتيّ، «خاص» وليس «عموميّا»، في شكل فطرة سليمة تمكّن الفلسفة من الظهور بمظهر من يبدأ ويبدأ دون مفترضات.

بيد أنه هاهي صرخات تطلع، منعزلة ومتحمسة. وكيف لن تكون منعزلة بما أنها تنفي أن «كل الناس يعرفون...»؟ ومتحمسة بما أنها تنفي ما لا ينفيه أحد فيما يقال؟ هذا الاحتجاج لا يتمّ باسم مفترضات أرستقراطية: فالأمر لا يتعلق بالقول إن قلة من الناس يفكرون ويعرفون ما معنى أن نفكر. وإنما على العكس من ذلك [١٧١] ثمة شخص ما، حتى وإن كان واحدا، وبما يلزم من التواضع، لا يتوصل إلى معرفة ما يعرفه الجميع وينفي بتواضع ما يُفترَض بالجميع التعرف عليه. شخص ما يتأبّى عن التصور لكنه لا يودّ فضلا عن ذلك تصور أي شيء. ليس هو فرد محبوّ بإرادة خيّرة وبفطرة سليمة بل هو متفرد مليء بإرادة سيئة، لا يتوصل إلى أن يفكر، لا في الطبيعة ولا في المفهوم. وحده هو دون مفترضات. وحده هو يبدأ فعليا ويعاود فعليا. وعنده أن المفترضات الذاتية هي

(١) قارن بـ Descartes, *Recherche de la vérité par la lumière naturelle* (éd. Alquié, Garnier, t.II).

ابتسارات مثلها مثل المفترضات الموضوعية، فأودوكس وأبستيمون هما نفس الرجل الواحد الخدّاع الذي يجب أن نحذره. وإن لم يكن بُدّ من أن نلعب دور الغبي فلنقم بذلك على الشاكلة الروسية: رجل سردابيّ لا يتعرف على ذاته في المفترضات الذاتية لفطرة سليمة بأكثر مما يتعرف عليها في المفترضات الموضوعية لثقافة العصر، وليس في حوزته بركار ليرسم دائرة. إنه اللامتزمن، لا هو زمنيّ ولا هو أبديّ. آه يا شاستوف (Chestov)، والأسئلة التي يعرف وضعها والإرادة السيئة التي يعرف إظهارها والعجز عن التفكير الذي يضعه في الفكر والبُعد المزدوج الذي يبسطه في أسئلته المتشددة، تتعلق في نفس الوقت بالبدء الأحسم وبالمعاودة الأعند.

الكثير من الناس من مصلحتهم القول إن الجميع يعرفون «هذا» وإن الجميع يتعرفون على هذا وإنه لا أحد بإمكانه أن ينفي هذا. (إنهم ينتصرون بيسر ما لم يقم محاوِر عبوس ليجيب أنه لا يودّ أن يقع تصويره على هذا النحو وأنه ينفي وأنه لا يعترف بأولئك الذين يتحدثون باسمه). الفيلسوف يتصرف، والحق يقال، بنزاهة أكبر: ما يضعه على أنه معترف به كليا هو فحسب ما يعنيه الفكر والكينونة والأنا، أي ليس هذا معينا وإنما صورة التصور أو التعرف بعامة. إلا أن هذه الصورة لها مع ذلك مادة لكنها مادة محض، عنصر. هذا العنصر يتمثل وحسب في وضع الفكر بصفته ممارسة طبيعية لملَكة، في مفترض فطرة سليمة مغرمة بالحق وفي ألفة مع الحق، تحت راية المظهر المزدوج **لإرادة خيّرة للمفكر ولطبيعة سوية للفكر.** لأن الجميع يفكر طبيعيا، يُفترَض في الجميع أن يعرفوا ضمنيا ما الذي يعنيه التفكير. الشكل الأعم للتصور كائن إذن في عنصر الحس المشترك بصفته طبيعة سوية وإرادة خيّرة (أودوكس واستقامة الرأي). المفترض الضمني للفلسفة يوجَد في الحس المشترك بصفته **تفكيرا**

طبيعيا كليا (*cogitatio natura universalis*) انطلاقا منها يمكن للفلسفة أن تنطلق. إنه [١٧٢] لا جدوى من تكثير تصريحات الفلاسفة ـ من «الجميع لهم بالطبيعة رغبة في المعرفة» إلى «السداد هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس» ـ حتى نتثبّت من وجود المفترَض. ذلك أن قيمة المفترَض لا تكمن في القضايا البيّنة التي يوحي بها بقدر ما تكمن في دوامه عند الفلاسفة الذين يتركونه تحديدا في الظل. المصادرات في الفلسفة ليست قضايا يطلب الفيلسوف أن نسلّم له بها بل هي على العكس من ذلك موضوعات قضايا تظل ضمنية وتكون فُهت في صيغة قبفلسفية. بهذا المعنى، الفكر المفهومي الفلسفي مفترضه الضمني هو صورة قبفلسفية وطبيعية للفكر، مقتبَسة من العنصر المحض للحس المشترك. تبعا لهذه الصورة يكون الفكر في ألفة مع الحق، يمتلك الحق صوريا ويريد الحق ماديا. وعلى أساس هذه الصورة كل واحد يعرف ويُفترَض فيه أن يعرف ما معنى أن نفكر. إذن لا أهمية لأن تبدأ الفلسفة بالموضوع أو بالذات، بالكينونة أو بالكائن طالما ظل الفكر خاضعا إلى هذه الصورة التي تستبق الحكم سلفا على كل شيء، على استغراق الموضوع والذات والكينونة والكائن.

صورة الفكر هذه بإمكاننا تسميتها صورة دغمائية أو أرثودوكسية، صورة أخلاقية. من المحقق أن لها تنويعات: وهكذا لا يجتمع «العقلانيون» و«الأمبيريقيون» أبدا على نفس الطريقة التي يفترضون أنها مبنية وفقها. يضاف إلى هذا، وسنرى ذلك، يستشعر الفلاسفة الكثير من الحسرات ولا يَقبلون بهذه الصورة الضمنية دون أن يضموا لها كذلك عدة سمات متأتية من التفكر البيّن للمفهوم والتي تقاومها وتسعى إلى قلبها. إلا أنها مع ذلك تثبَت في الضمني حتى إذا كان الفيلسوف يحدد بدقة أن الحقيقة على كل حال ليست «شيئا سهل

المنال وفي متناول الجميع». لذلك نحن لا نتحدث عن هذه أو تلك من صور الفكر المتغيرة حسب الفلسفات بل عن صورة واحدة بعامة هي التي تشكل المفترض الذاتي للفلسفة في جملتها. فعندما يتساءل نيتشه عن المفترضات الأعمّ للفلسفة فإنه يقول إنها أخلاقية بالأساس ذلك أنها **الأخلاق** وحدها هي القادرة على إقناعنا أن الفكر له طبيعة خيّرة والمفكر له إرادة خيّرة ووحده **الخير** يقدر على تأسيس القرابة المفترَضة بين الفكر **والحق**. ومَن غير **الأخلاق** في واقع الأمر؟ وهذا **الخير** الذي يهب الفكر للحق وهذا الحق للفكر... مذاك تظهر بشكل أفضل شروط فلسفة ستكون دون مفترضات من أي نوع كان: عوض اعتمادها على **الصورة** الأخلاقية للفكر ستتخذ نقطة انطلاقها في [١٧٣] نقد جذريّ للصورة ولما تنطوي عليه من «مصادرات». إنها ستجد فرقها أو بدايتها الحقيقية، ليس في وفاقها مع الصورة **القبفلسفية** وإنما في صراع شديد ضد الصورة المستبعَدة بوصفها **غير فلسفية**(١). **ونتيجة لذلك ستجد معاودتها الأصيلة في فكر دون صورة** حتى وإن كان ثمن ذلك هو أقصى ضروب التهديم وأقصى العطالات الأخلاقية، وكان ثمنه عناد فلسفة لن يكون لها من حليف غير المفارقة وسيكون عليها أن تتخلى عن صورة التصور كما عن عنصر الحس المشترك. وكأن الفكر لم يكن قادرا على بدء التفكير

(١) فويرباخ هو أحد الذين كانوا ذهبوا إلى أبعد مدى في إشكال البدء. إنه يلغي المفترضات الضمنية في الفلسفة بعامة وفي فلسفة هيغل على وجه الخصوص. إنه يبيّن أن الفلسفة عليها أن تنطلق ليس من وفاقها مع صورة **قبفلسفية** وإنما من «فرقها» مع **الغير ـ فلسفة**. (إلا انه يقدّر أن مطلب البدء الحقيقي هذا إنما هو متحقق كفاية عندما ننطلق من الكيان الأمبيريقي، الحسي والعيني.) ـ قارن **بمساهمة في نقد فلسفة هيغل** (ترجمة لويس ألتوسير، **بيانات فلسفية**، المطابع الجامعية الفرنسية، وبالأخص ص٣٣).

وعلى المعاودة دوما إلا وهو متحرر من الصورة ومن المصادرات. فلا طائل من زعم تعديل مذهب الحقيقة إذا لم نحصي بدءا المصادرات التي تَعرض عن الفكر هذه الصورة المشوِّهة.

* * *

أن يكون التفكير ممارسة طبيعية لملَكة وأن يكون لهذه الملَكة طبيعةِ خيّرة وإرادة خيّرة، فذلك لا يمكن فهمه **من جهة الواقع**. يعلم «الجميع» جيدا أن الناس نادرا ما يفكرون من جهة الواقع وبالأحرى هم يفكرون تحت تأثير صدمة وليس في اندفاعة ميْل. والجملة الشهيرة لديكارت، السداد (القدرة على التفكير) هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس تستند فحسب إلى دعابة قديمة بما أنها تتمثل في التذكير بأن الناس يشتكون عند اللزوم من نقص في الذاكرة والمخيلة أو حتى في الإصغاء لكنهم يجدون ذواتهم موزعين كما ينبغي من زاوية الفطنة والفكر. لكن إذا كان ديكارت فيلسوفا فلأنه يستخدم هذه الدعابة لبناء صورة للفكر مثلما هي عليه **من جهة الحق**: الطبيعة الخيّرة وتلاؤمها مع الحق سينتميان إلى الفكر من جهة الحق أيا كانت صعوبة ترجمة الحق في الوقائع أو الإهتداء إلى الحق من وراء الوقائع. السداد أو الحس المشترك الطبيعيان قد حُملا إذن على محمل أنهما تعيين الفكر المحض. وإنه لينتمي إلى الحس أن يحكم مسبقا على كليته الخاصة؛ وأن [١٧٤] يصادر على ذاته بصفته كليا من جهة الحق وقابلا للتبليغ من جهة الحق. لفرْض الحق وللاهتداء إلى الحق أي لـتركيز الفكر الموهوب جدا، يَلزم منهج بيّن. لا ريب إذن أنه من العسير التفكير من جهة الواقع. لكن الأعسر من جهة الواقع يُعدّ كذلك هو الأيسر من جهة الحق؛ لذلك اعتُبِر المنهج ذاته ميسورا من زاوية طبيعة الفكر (ليس من المبالغة في شيء القول إن مصطلح ميسور هذا يسمّم الديكارتية كلها). عندما تجد الفلسفة مفترضها في صورة للفكر تزعم

أن لها جدارتها من جهة الحق فإنه لا يسعنا مذاك أن نكتفي بمواجهتها بوقائع مضادة. يجب أن ننقل النقاش على صعيد الحق ذاته وأن نعرف ما إذا كانت هذه الصورة لا تخون الماهية ذاتها التي هي ماهية الفكر بصفته فكرا محضا. من حيث أن لها جدارتها من جهة الحق، تفترض هذه الصورة توزيعا معينا للأمبيريقي والترنسندنتالي؛ وإنه هذا التوزيع هو الذي ينبغي الفصل فيه، أي الفصل في هذا النموذج الترنسندنتالي المتضمَّن في الصورة.

ثمة نموذج فعلا هو نموذج التعرف. التعرف يتحدد بالمباشَرة المنسجمة لكل الملكات لموضوع وقع افتراض أنه هو هو: إنه نفس الموضوع الذي يمكن أن يُرى ويُلمَس ويُتذكّر ويُتخيَّل ويُتصوَّر... أو كما يقول ديكارت عن قطعة الشمع «إنها هي ذاتها التي أراها وألمسها وأتخيلها وأخيرا هي ذاتها التي اعتقدتُ دائما أنها كانت في البداية». لا ريب أنه لكل ملَكة معطياتها الخاصة، ما يُحَسّ وما يُتذكَّر وما يُتخيَّل وما يُعقَل...، ولها أسلوبها الخاص وأفعالها الخاصة التي تحاصر المعطى. لكن موضوعا ما يقع التعرف عليه عندما تقصده ملَكة بصفته مماثلا لموضوع ملكة أخرى أو بالأحرى عندما تعيد كل الملكات مجتمعة معطياتها وتعود هي ذاتها إلى صورةِ هوية للموضوع. في نفس الآن يطالب التعرف إذن بمبدإ ذاتيّ لتضافر الملكات عند «الجميع» أي بحس مشترك بصفته **انسجام مَلكات** (*concordia facultatum*)؛ وتطالب صورة هوية الموضوع للفيلسوف بأساس في وحدة الذات المفكرة التي على كل ملكاتها الأخرى أن تكون أحوالا. هو ذا معنى الكوجيتو بصفته استهلالا: إنه يعبّر عن وحدة كل الملكات في الذات، إنه يعبّر إذن عن إمكانية أن تعود كل الملكات إلى صورة للموضوع تعكس الهوية الذاتية، إنه يضفي مفهوما فلسفيا على مفترض الحس المشترك، إنه الحس

المشترك وقد أصبح فلسفيا. عند كانط كما عند ديكارت، إنها هوية **الأنا** في الأنا أفكر هي التي تؤسس انسجام الملكات واتفاقها على صورة موضوع وقع افتراض أنه هو عينه. سيُعترض علينا بأننا لا [١٧٥] نكون البتة إزاء موضوع صوريّ، أيّما موضوع كليّ، وإنما دائما إزاء هذا الموضوع أو ذاك، موضوعا مقتطَعا ومعيَّنا في إسهام محدَّد للملكات. لكن ههنا ينبغي أن نُدخل الفرق الدقيق بين الملَكتيْن المتكاملتين، **الحس المشترك والسدَاد**. ذلك أنه إذا كان الحس المشترك هو معيار الهوية من زاوية **الأنا** المحض وصورة الأيّما موضوع الذي يتطابق معه، فإن السدَاد هو معيار القسمة من زاوية الأنوات الأمبيريقية والموضوعات الموصوفة على أنها كذا أو كذا (لذلك هو يعتبر نفسه مقسَّم كليا). إنه السدَاد هو الذي يعيّن إسهام الملكات في كل حالة عندما يجلب الحس المشترك صورة الهو هو. وإذا كان الأيّما موضوع لا يوجد إلا بصفته موصوفا فإن الوصف على العكس من ذلك لا يعمل إلا بافتراض الأيّما موضوع. وسنرى لاحقا كيف أن السداد والحس المشترك يتكاملان على هذا النحو في صورة الفكر بشكل ضروريّ بالتمام: فهما معا يكوّنان جزأيْ **بادئ الرأي**. أما الآن فيكفي أن نشير إلى تدافع المصادرات ذاتها: صورة فكر سويّ طبيعيا ويعرف ما معنى التفكير؛ العنصر المحض للحس المشترك الذي ينجم عنه «من جهة الحق»؛ نموذج التعرف أو سلفا شكل التصور الذي ينجم عنه هو بدوره. فالفكر وقع افتراض أنه سويّ طبيعيا لأنه ليس ملكة مثل بقية الملَكات، لكن بنسبته إلى ذات، فإنه وحدة كل الملَكات الأخرى التي هي أحواله فحسب، وهو يحذو بها حذو صورة الهو هو في نموذج التعرف. نموذج التعرف متضمَّن ضرورة في صورة الفكر. ولننظر مليا في **تييتات أفلاطون**، **تأملات** ديكارت، **نقد العقل المحض**، فإنه هذا

النموذج هو الذي يظل مَلِكا وهو الذي «يوجّه» التحليل الفلسفي لما يعنيه التفكير.

مثل هذا التوجه وخيم العواقب بالنسبة إلى الفلسفة. ذلك أن المستوى الثلاثي المفترَض لفكر سويّ طبيعيا، لحسّ مشترك طبيعيّ من جهة الحق ولتعرّف بصفته نموذجا متعاليا، لا يسعه أن يشكّل غير نموذج للأرثودوكسية. فالفلسفة لم يعد لها من سبيل لتحقيق مشروعها الذي كان متمثلا في القطع مع **بادئ الرأي**. لا ريب أن الفلسفة تطعن في كل بادئ رأي خاص؛ لا ريب أنها لا تعتدّ بأية قضية خاصة للسداد أو للحس المشترك. لا ريب أنها لا تتعرف على أي شيء منفردا. لكنها تحتفظ من الرأي بالأساسي، نعني الصورة؛ ومن الحس المشترك بالأساسي، نعني النموذج (انسجام الملكات القائم في [١٧٦] الذات المفكرة بصفتها كليا وبصفتها متعاطية مع الأيّما موضوع). صورة الفكر ليست غير الشكل الذي تحته نُكَلْيِن **بادئ الرأي** برفعه إلى المستوى العقليّ. لكننا نظل حبيسي **بادئ الرأي** عندما نضرب صفحا فحسب عن مضمونه الأمبيريقي مع إبقائنا على استعمال الملكات الذي يطابقه والذي يحتفظ ضمنيا بالأساسي من المضمون. عبثا اكتشفنا صورة فوْزمنية أو حتى مادة أولية تحْزمنية، تحأرضية أو بادئ رأي أصلانيّ، فإننا لا نتقدم خطوة، وظللنا سجناء نفس الكهف أو نفس أفكارنا عن الزمن التي نتأنق فحسب في زعم «العثور» عليها مباركين إياها بميسم الفلسفة. صورة التعرف لم تقدّس أبدا غير ما يُعرَف وما يُعترَف به، والصورة لم توحِ أبدا بشيء آخر غير التماثلات. وإذا كانت الفلسفة تحيل إلى حس مشترك إحالتها إلى مفترضها الضمني فما حاجة الحس المشترك إلى الفلسفة وهو الذي يُظهر كل يوم، ويا للأسف، أنه قادر على إيجاد فلسفة على طريقته؟ ثمة خطر مضاعَف مقوّض للفلسفة. من

ناحية، من البديهي أن أفعال التعرف توجَد وتحتل حيزا كبيرا من حياتنا اليومية: هذه طاولة، هذه تفاحة، هذه قطعة الشمع، صباح الخير يا تييتات. لكن من بإمكانه الاعتقاد أن مصير الفكر يتقرر هناك وأننا كنا نفكر عندما نتعرّف؟ عبثا ميّزنا على الطريقة البرغسونية بين ضربين من التعرف، تعرّف البقرة أمام العشب، وتعرّف الإنسان مستدعيا ذكرياته. الضرب الثاني كما الأول لا يمكنه أن يكون نموذجا لما يعنيه التفكير. لقد كنا قلنا إنه كان يتوجب الحكم على صورة الفكر تبعا لمطامحها من جهة الحق وليس وفق مطاعن الأمر الواقع. لكن فعلا، ما ينبغي أن نعيبه على صورة الفكر هذه هو أنها أسست حقها المفترَض على تعميم بعض الوقائع وعلى تعميم وقائع غير ذات أهمية بوجه خاص، على الإبتذال اليومي بعينه وعلى **التعرف**، وكأن الفكر لم يكن يتوجب عليه أن يبحث عن نماذجه في مغامرات أكثر غرابة أو أكثر مجازفة. وليكن مثال كانط: من بين كل الفلاسفة، كانط هو الذي اكتشف الميدان الخارق للترنسندنتالي. إنه صنو مستكشف عظيم؛ ليس مستكشف عالَم آخر بل مستكشف جبل أو نفق في هذا العالَم. ومع ذلك ماذا يفعل؟ إنه يصف بالتفصيل في الطبعة الأولى لـ**نقد العقل المحض**، ثلاث شميلات تقيس المساهمة الخاصة بالملكات المفكِّرَة التي تنتهي جميعها إلى الملَكة الثالثة، ملَكة التعرف التي تتوضح في صورة الأيّما موضوع بصفته مضافا لـ**لأنا** أفكر الذي إليه تعود كل الملَكات. من الواضح أن كانط ينقل هكذا حرْفيا [١٧٧] البنى المسماة ترنسندنتالية عن الأفعال الأمبيريقية لوعي سيكولوجيّ: الشميلة الترنسندنتالية للدّرْك مستقرأة مباشرة من درْك أمبيريقيّ، ألخ. ولإخفاء نهْج بيّن تماما، حذف كانط هذا النص في الطبعة الثانية. إن منهج النقل الحرْفي وإن وقع إخفاؤه بشكل أفضل فإنه مع ذلك ظل قائما مع كل «منزعه السيكولوجيّ».

في المقام الثاني، التعرف ليس غير ذي دلالة إلا بصفته نموذجا تأمليا وهو يكفّ عن كوْنه كذلك في الغايات التي يخدمها والتي إليها يقودنا. المتعرَّف عليه هو موضوع لكنه كذلك قِيَم حول الموضوع (تتدخل القيم حتى بشكل أساسيّ في التوزيعات التي يجريها السداد). إذا كان التعرف يجد غائيته العملية في «القيم السائدة» فإنها صورة الفكر كلها بصفتها **تفكيرا طبيعيا** (*cogitatio natura*) هي التي تشهد تحت لواء هذا النموذج على كياسة خطرة. ومثلما يقول نيتشه، تبدو الحقيقة على أنها فعلا «مخلوق طيّب ومحبّ لمسراته وهي تَطَمْئِن باستمرار كل السلطات القائمة بأنها لن تسبّب أبدا أقلَ إزعاج لأيّ كان، ذلك أنها على كل حال ليست غير **العلم المحض**...»[1]. فما قيمة فكر لا يوجع أحدا، لا الذي يفكر ولا الآخرين؟ إن علامة التعرف تحتفل بخطوبات مسيخة حيث «يلتقي» الفكر بـ**الدولة**، يلتقي بـ «**الكنيسة**»، يلتقي بكل قيم العصر التي ألبسها بحذق ثوب الصورة المحض لأيّما موضوع أبديّ، مبارَك أبديا. عندما يميز نيتشه بين إبداع القيم الجديدة والتعرف على القيم السارية فالأكيد أن هذا التمييز لا ينبغي أن يُفهم بشكل نسبيّ تاريخيّ وكأن القيم السارية إنما كانت جديدة في عصرها وكأن القيم الجديدة إنما كانت تحتاج فحسب إلى زمن حتى تترسّخ. يتعلق الأمر في الحقيقة بفرْق صوريّ وبفرْق في الطبيعة، والجديد يظل جديدا إلى الأبد، في قدرته على الاستهلال والاستئناف، مثلما كان الساري ساريا منذ البداية، حتى وإن كان ذلك يستوجب بعض الوقت الأمبيريقي للاعتراف به. فما يتوطّد في الجديد ليس هو الجديد تحديدا. ذلك أن خاصّة الجديد أي الفرْق، تتمثل في استنهاض قوى

(١) Nietzsche, *Considérations intempestives, Schopenhauer éducateur*, § 3.

في الفكر ليست هي قوى التعرّف، لا اليوم ولا غدا، إنها اقتدارات من نموذج مغاير تماما، في **أرض مجهولة** (*terra incognita*) لا هي معترف بها ولا هي مما يُعرف أبدا. فمن أي القوى يأتي الجديد إلى الفكر، من أية طبيعة سيئة ومن أية إرادة سيئة مركزيتين هو يأتيه، من أي انهيار مركزيّ [١٧٨] هو يأتي ليعري الفكر من «فطريته» ويعامله كل مرة بصفته شيئا ما لم يوجد دائما بل هو يبدأ مكرَها ومرغَماً؟ وكم هي مضحكة، بجانب ذلك، الصراعات العنيدة من أجل التعرف. ليس ثمة أبدا صراعات إلا في ثوب حس مشترك وحول قيم سارية لننسب لأنفسنا أو لنجعل الآخرين ينسبون لنا قيما رائجة (أمجاد، ثروة، سلطة). إنه صراع غريب للأوعاء من أجل الظفر بالغنيمة التي كوّنها **التعرّف الطبيعي الكلي**، غنيمة التعرف والتصور الخالصيْن. نيتشه كانت تضحكه مجرد فكرة أن الأمر كان يمكن أن يتعلق بذلك في ما كان أسماه إرادة اقتدار. وليس هيغل وحده بل كذلك كانط، كان أسماهما «عمال فلسفة»، لأن فلسفتهما كانت ظلت موسومة بهذا النموذج الراسخ للتعرف.

غير أن كانط كان يبدو مسلَّحا لقلب **صورة الفكر**. فقد كان استبدل مفهوم الخطأ بمفهوم الوهم: أوهام داخلية ومباطنة للعقل عوضا عن أخطاء متأتية من الخارج وقد تكون مفعولا فحسب لعلية الجسد. لقد كان استبدل الأنا الجوهري بالأنا المشروخ عميقا بخط الزمن؛ وإنه في نفس الحركة كان الله والأنا وَجدا ضربا من الموت التأمليّ. لكن ورغم كل شيء لم يكن كانط يود التخلي عن المفترضات الضمنية حتى وإن شوّه الجهاز المفهوميّ لكتب **النقد** الثلاثة. كان يجب على الفكر أن يواصل الإستمتاع بطبيعة سوية وأن لا تقدر الفلسفة لا على الذهاب إلى ما هو أبعد ولا في اتجاهات أخرى غير اتجاه الحس المشترك ذاته أو «العقل الشعبي المشترك».

حينئذ، يتمثل النقد على أكثر تقدير في مَنح حالات مدنية للفكر منظورا إليه من زاوية **قانونه الطبيعي**: يضاعف مشروع كانط الحواس المشتركة، يصنع حواس مشتركة بقدر ما يوجد من مصالح طبيعية للفكر التعقّل. ذلك أنه إذا كان من الحقيقي أن الحس المشترك بعامة يتضمن دائما تآزرا للملَكات على هيأة للهو هو أو على نموذج للتعرف، فإن ملَكة عاملة من بين الملكات الأخرى تعود لها مع ذلك وتبعا للحالة، مهمة توفير هذه الهيأة أو هذا النموذج الذي تضع الملكات الأخرى إسهامها بين يديه. وهكذا تتآزر المخيلة والعقل والذهن في المعرفة وتشكّل «حسا مشتركا منطقيا»؛ لكنه الذهن هو الذي ههنا الملكة المشترِعة وهو الذي يوفر النموذج التأملي الذي تكون الملكتان الأخريان مدعوتيْن لمآزرته. على العكس من ذلك، بالنسبة إلى النموذج العملي للتعرف، العقل هو الذي يشترع في الحس المشترك الأخلاقي. وما يزال ثمة نموذج ثالث حيث تتوصل الملَكات إلى وفاق حرّ في حس مشترك إستطيقيّ حصْرا. إذا كان من الحقيقي أن كل الملكات تتآزر في [١٧٩] التعرف بعامة، فإن صيغ هذا التآزر تختلف تبعا لشروط ما هو للتعرّف، موضوع معرفة، قيمة أخلاقية، مفعول إستطيقي... بعيدا عن قلب شكل الحس المشترك، لم يفعل كانط إذن غير مضاعفته وحسب. (ألا يجب أن نقول نفس الشيء عن الفنومينولوجيا؟ ألم تكتشف هذه الأخيرة حسا مشتركا رابعا قائما هذه المرة على الحساسية بصفتها شميلة منفعلة، ومن أجل إقامة **بادئ رأي أصلانيّ** ظلت الفنومينولوجيا مع ذلك حبيسة صورة **بادئ الرأي**[١]؟) نلاحظ في نهاية المطاف كم أن النقد

---

(١) بخصوص هذا الحس المشترك واستمرار نموذج التعرف، قارن بمرلو - بونتي، **فنومينولوجيا الإدراك الحسي**، (غاليمار، ص ٢٧٦ وما بعدها،=

الكانطي لطيف: المعرفة والأخلاق والتفكر والإيمان لم يقع أبدا وضعها هي بذاتها موضع نظر، بما أنه من المفروض أنْ تطابقَ الاهتمامات الطبيعية للعقل، وإنما الذي وُضع موضع نظر هو فحسب استعمال الملكات الذي نعتبره مشروعا أو غير مشروع تبعا لهذا أو ذاك من الاهتمامات. في كل مكان يركز النموذج المتغير للتعرف الاستعمال السليم، في توافق للملكات معيّن من قِبَل ملكة مهيمنة في ظل حس مشترك. لأجل ذلك ينفسر الاستعمال اللامشروع (الوهم) فحسب بما يلي: إن الفكر في حالته الطبيعية يخلط اهتماماته ويسمح لمجالاته بأن يتعدى بعضها على البعض الآخر. وهو ما لا يمنع من أن تكون له في الحقيقة طبيعة خيّرة وقانون طبيعي جيد يدعمه النقد بمرسومه المدني؛ ومن أن لا تكون المجالات والاهتمامات والحدود والخصائص مقدسة وقائمة على حق لا يقبل الطعن. ثمة كل شيء في النقد، محكمةُ قاضي صُلْح، مكتب تسجيل، سجلّ مساحة ـ ما عدا قدرة سياسة جديدة قد تقلب صورة الفكر. فحتى الإله الميت والأنا المشروخ ليسا غير لحظة عصيبة هي إلى زوال، اللحظة التأملية؛ إنهما ينبعثان أكثر انسجاما وتيقنا من أي وقت مضى، وأكثر ثقة بذاتيهما، لكن في اهتمام آخر، في الاهتمام العملي أو الأخلاقي.

= ص٣٦٦ وما بعدها). ـ حول النظرية الكانطية في الحواس المشتركة، قارن خاصة بـنقد ملكة الحكم، § ١٨ ـ ٢٢ و٤٠. والتصريحات المبدئية لـنقد العقل المحض: «الفلسفة الأرقى بالنسبة إلى الغايات الأساسية للطبيعة البشرية، لا يسعها أن تقود إلى أبعد مما تفعله الوجهة التي منحتها هذه الأخيرة للحس المشترك»؛ «أفكار العقل المحض لا تنتج مظهرا خادعا إلا نتيجة مغالاتها، ذلك أنها معطاة لنا من قِبَل طبيعة عقلنا، وإنه يستحيل على هذه المحكمة العليا لكل حقوق ولكل مطامح تأملنا، أن تشتمل هي ذاتها على مخادعات وأوهام أصلانية».

ذلك هو عالم **التصور** بعامة. لقد كنا قلنا سابقا إن التصور كان وقع تعريفه ببعض العناصر: الهوية في المفهوم، التقابل في تعيين المفهوم، المماثلة في الحكم، المشابهة [١٨٠] في الموضوع. هوية الأيّما موضوع تشكّل صورة الهو هو في التعرف. تعيين المفهوم يستتبع مقارنة المحمولات الممكنة بمقابلاتها في سلسلة مزدوَجة، تنازلية وتصاعدية، من جهة يجوبها الاستذكار ومن الجهة الأخرى مخيلة هدفها أن تجد ثانية وأن تخلق ثانية (نسْخ استذكاريّ ـ تخييليّ). المماثلة تتناول إما أرقى المفاهيم القابلة للتعيّن وإما علاقات المفاهيم المعيَّنة مع موضوعها الخاص، وتستنجد بقدرة التوزيع في الحكم. أما في ما يخص موضوع المفهوم في حد ذاته أو في علاقته بمواضيع أخرى فإنه يحيل إلى المشابهة مثلما يحيل إلى اقتضاء اتصال في الإدراك الحسي. فكل عنصر يستنهض إذن بشكل خاص ملكة لكنه يقيم كذلك من ملكة إلى أخرى في صلب حس مشترك (مثال ذلك، المشابهة بين إدراك حسيّ واستذكار). الأنا أفكر هو المبدأ الأعمّ للتصور، أي أنه مصدر هذه العناصر ووحدة كل الملكات: أتصور، أحكم، أتخيل وأتذكر، أدرك حسيا ـ باعتبارها الفروع الأربعة للكوجيتو. وعلى هذه الفروع تحديدا، صُلِب الفرْق. إنها طوْق حديديّ رباعيّ، حيث وحده يمكن التفكير به بصفته مختلفا، ما هو مطابق، مشابه، مماثل ومقابل؛ إنه دائما بالنسبة إلى هوية متصوَّرة وإلى مماثلة مفصول فيها وإلى تقابل متخيَّل وإلى مجانسة مدرَكة حسيا يصبح الفرق موضوع تصور[١]. نمنح الفرْق علة كافية بصفتها **مبدأ مقارنة** (*principium comparationis*) في

(١) بخصوص تبعية الفرق المزدوجة للهوية المتصوَّرَة وللمشابهة المدرَكة حسّيا، في العالم «الكلاسيكي» للتصور، قارن بميشال فوكو، **الكلمات والأشياء**، (غاليمار، ١٩٦٦)، ص٦٦ وما بعدها، ٨٢ وما بعدها.

ظل هذه الأشكال الأربعة في نفس الوقت. لأجل ذلك يتميز عالم التصور بعجزه عن التفكير بالفرق في حد ذاته؛ والتفكير في نفس الآن بالمعاودة لذاتها بما أن هذه الأخيرة لم تعد مدرَكة إلا من خلال التعرف والتوزيع والاستنساخ والمشابهة من حيث أنها [جميعها] تستلب البادئة RE في العموميات البسيطة للتصور. مصادرة التعرف قد كانت إذن خطوة أولى باتجاه مصادرة للتصور أعمّ بكثير.

* * *

«ثمة في الإدراكات الحسية أشياء معينة لا تدعو الفكر إلى اختبار لأن الإدراك الحسي كاف لتعيينها، وثمة أشياء أخرى تقحمه كليا في هذا [١٨١] الاختبار من حيث أن الإدراك الحسي لا يعطي شيئا سليما. ـ إنك تتحدث طبعا عن الأشياء التي تبدو من بعيد وعن الرسوم المنظورية. ـ إنك لم تدرك البتة ما أعنيه...»[١]. ـ يميز هذا النص إذن بين صنفين من الأشياء: تلك التي تترك الفكر هادئا (وسيقول أفلاطون ذلك لا حقا) وتلك التي **تُجبِر** على التفكير. الأولى هي موضوعات التعرف التي يمكن للفكر مع كل ملَكاته أن يجد فيها استعمالا تاما؛ بإمكانه أن ينهمك فيها لكن ذلك الانهماك وذلك الاستعمال لا علاقة لهما بفعل التفكير. فالفكر ليس مُشرَبا فيها إلا بصورة عن ذاته حيث يتعرف على ذاته بشكل أفضل بقدر ما يتعرف على الأشياء: هذا إصبع، هذه طاولة، صباح الخير يا تييتات. ومن هنا كان سؤال مُحاور سقراط: أعندما لا نتعرف، عندما يشقّ علينا أن نتعرف، عندها نفكّر حقا؟ يبدو المُحاور ديكارتيا سلفا. لكن من الواضح أن المستريب لا يخرجنا من وجهة نظر التعرف. فهو لا يوحي لنا إلا بريبية موضعية أو بمنهج معمَّم

---

(١) أفلاطون، **الجمهورية**، VII، ٥٢٣ ب وما بعدها.

شرط أن يكون للفكر بعدُ إرادة التعرف على ما يميز جوهريا بين اليقين والشك. وإن الأمر هو نفسه بالنسبة إلى الأشياء المشكوك فيها كما بالنسبة إلى الأشياء اليقينية: إنها تفترض الإرادة الخيّرة للمفكر والطبيعة الخيّرة للفكر، المدرَكيْن بصفتهما مثلا أعلى للتعرف، وتفترض هذه الصلة المزعومة بالحق وهذه **الصداقة** التي تعيّن مسبقا في نفس الوقت صورة الفكر ومفهوم الفلسفة. والأشياء المشكوك فيها لا تُجبِر على التفكير أكثر مما تُجبِر عليه الأشياء اليقينية. فأن تكون الزوايا الثلاث للمثلث مساوية ضرورة لزاويتين قائمتين فذلك يفترض الفكر وإرادة التفكير والتفكير في المثلث وحتى التفكير في زواياه: قد كان ديكارت لاحظ أنه لا يمكننا أن ننكر هذه المساواة إذا فكرنا فيها لكن يمكن أن نفكر جيدا حتى في المثلث دون أن نفكر في هذه المساواة. إن كل الحقائق التي هي على هذا النحو هي حقائق شرطية بما أنها عاجزة عن توليد فعل التفكير في الفكر وبما أنها تفترض كل ما هو موضع نظر. في الحقيقة لا تشير المفاهيم البتة إلا إلى إمكانات. إنها تفتقر إلى مخلب قد يكون هو مخلب الضرورة المطلقة أيْ مخلب عنف أصليّ مورس على الفكر، مخلب غرابة، مخلب كراهة وحدها هي التي تُخرج الفكر من سباته الطبيعي أو من إمكانه الأبدي: بقدر ما أنه ليس ثمة من فكرة إلا وهي غير إرادية وحادثة في الفكر رغما عنها، بقدر ما هو ضروريّ بإطلاق أن تولد بطريق التحطيم، من العرضي في العالم. ما هو أوّل في الفكر هو التحطيم والعنف، هو العدو، ولا شيء يفترض الفلسفة [١٨٢] بل كل شيء ينطلق من معاداة الفلسفة. فليس لنا أن نعوّل على الفكر لإرساء الضرورة النسبية لما يفكَّر به وإنما أن نعوّل على العكس من ذلك على عرضية التقاءٍ بما يُجبِر على التفكير من أجل رفع وإقامة الضرورة المطلقة لفعل تفكير ولشغف بالتفكير. إن شروط نقد حقيقي

وإبداع حقيقي هي ذاتها: تحطيم صورة فكر يفترض ذاته، وتكَوُّن فعل التفكير في الفكر ذاته.

ثمة في العالم شيء ما يُجبِر على التفكير. هذا الشيء ما هو موضوع لقاء أساسيّ وليس موضوع تعرّف. فما وقع الالتقاء به يمكن أن يكون سقراط، المعبد أو الجنيّ. ويمكن أن يقع إدراكه تحت تلاوين وجدانية متنوعة: إعجاب، محبة، كراهة، ألم. لكن في خاصته الأولى وتحت أيّما نغمية لا يمكنه أن يكون إلا محسوسا. بهذا المعنى هو يقابل التعرّف. ذلك أن الحسي في التعرف ليس هو البتة ما لا يمكن أن يكون إلا محسوسا ولكنه ما يتعلق مباشرة بالحواس في موضوع يمكن أن يقع تذكّره وتخيله وإدراكه. فالحسي ليس عائدا فحسب إلى موضوع يمكنه أن يكون شيئا آخر غير كونه محسوسا ولكن يمكنه هو ذاته أن تقصده ملكات أخرى. إنه يفترض إذًا عمل الحواس وعمل الملكات الأخرى في حس مشترك. على العكس من ذلك، موضوع اللقاء يولّد فعليا الحساسية في الحس. إنه ليس الحسيّ (άισθητόν) بل هو ما نحسّه (άισθητέον). إنه ليس كيفية بل هو علامة. إنه ليس كائنا حسيا بل هو كينونة الحسي. إنه ليس المعطى بل هو ما به يكون المعطى معطى. ومع ذلك هو اللامحسوس بشكل ما. إنه اللامحسوس من زاوية نظر التعرف تحديدا أي من زاوية نظر ممارسة أمبيريقية حيث لا تدرك الحساسية إلا ما يمكن أن يُدرك من قِبَل ملكات أخرى كذلك، ويرتبط في حس مشترك بموضوع ينبغي أن يُدرَك أيضا بالملكات الأخرى. تجد الحساسية نفسها في حضور ما لا يمكن أن يكون إلا محسوسا (اللامحسوس في نفس الآن) إزاء حدّ خاص - العلامة - وترتقي إلى ممارسة متعالية - القوة اللانهائية. فالحس المشترك لم يعد موجودا هنا من أجل أن يحد من المساهمة المخصوصة للحساسية في شروط

عمل مصاحب؛ وتدخل الحساسية إذن في لعبة متنافرة وتصبح أعضاؤها ميتافيزيقية.

خاصية ثانية: ما لا يمكن أن يكون إلا محسوسا (**ما ينبغي أن يُحسّ** *le (sentiendium)* **أو كينونة المحسوس**) يؤثر في النفس ويجعلها «مرتبكة» أي يجبرها على وضع إشكال. وكأن موضوع اللقاء الذي هو العلامة قد كان حمّال إشكال ـ وكأنه كان يمثّل [١٨٣] إشكالا[١]. هل ينبغي طبقا لنصوص أخرى لأفلاطون أن نطابق بين الإشكال أو السؤال والموضوع المفرد لذاكرة ترنسندنتالية تمكّن من تعلُّم في هذا المجال بإدراكها ما لا يمكنه أن يكون إلا موضوع تذكّر؟ كل شيء يشير إلى ذلك؛ من الحقيقي تماما أن الاستذكار الأفلاطوني يزعم القبض على كينونة الماضي السحيق أو ما ينبغي تذكّره (mémorandum)، كينونة أصابها في نفس الآن نسيان ماهويّ[*] طبقا لقانون الممارسة المتعالية التي تودّ أن يكون ما لا يمكنه أن يكون إلا مستذكَرا، هو كذلك ما يستحيل تذكّره (في الممارسة الأمبيريقية). ثمة فرق كبير بين هذا الفرق الماهوي وفرق أمبيريقيّ. تتوجه الذاكرة الأمبيريقية إلى أشياء يمكنها بل ويتوجب عليها أن تُدرَك بشكل مغاير: فما أتذكره يجب أن أكون رأيته وسمعته وتخيلته أو فكرت به. المنسي بالمعنى الأمبيريقي هو ما لا

---

(١) م.ن.، ٥٢٤أ ب. ـ سنلاحظ كيف أن باشلار يواجه في **العقلانية المطبقة** (المطابع الجامعية الفرنسية، ١٩٤٩، صص ٥١ ـ ٥٦)، الشك الديكارتي بالإشكال أو الموضوع ـ حمّال الإشكال ويشجب نموذج التعرف في الفلسفة.

(*) ترجمنا essentiel بماهويّ عوضا عن ذاتيّ وهي الترجمة الأدق، اتقاء للالتباس. وإذا كان الذاتي هو المقوّم للموضوع في ماهيته بل هو داخل في تلك الماهية من جهة التخصيص والتمييز، فإنّا بذلك لم نبتعد عن مقصد النص الدلوزي. (المترجم).

نتوصل إلى التمكن منه مجددا بواسطة الذاكرة عندما نبحث عنه مرة ثانية (إنه مفرط البعد، النسيان يفصلني عن الذكرى أو هو قد محاها). لكن الذاكرة الترنسندنتالية تدرك ما لا يمكنه في المرة الأولى ومنذ المرة الأولى أن يكون إلا مستذكَرا: ليس ماضيا عارضا بل كينونة الماضي بما هو كذلك وماضي كل الأزمان. **منسيا**، هكذا **يطلع** الشيء بشخصه للذاكرة التي تدركه ماهويا. إنه لا يتوجه إلى الذاكرة دون أن يتوجه إلى النسيان داخل الذاكرة. ما ينبغي تذكّره هو في الذاكرة أيضا ما لا تذكره ولا تعيه. فالنسيان ليس عجزا عارضا يفصلنا عن ذكرى هي ذاتها عارضة بل هو يوجد في الذكرى الماهوية بصفته القوة اللانهائية للذاكرة إزاء حدها أو إزاء ما لا يمكن إلا استذكاره. وكذا كان الأمر بالنسبة إلى الحساسية: اللامحسوس العارض، المفرط في الصغر، المفرط في البعد بالنسبة إلى حواسنا في الممارسة الأمبيريقية، يواجهه لا محسوس ماهويّ يتطابق وما لا يمكن أن يكون إلا محسوسا من زاوية الممارسة المتعالية. ها هي الحساسية إذن وقد أجبرها اللقاء على الإحساس **بـما ينبغي أن يُحسّ** (*sentiendium*)، تجبر بدورها الذاكرة على تذكّر ما ينبغي أن يقع تذكّره، تذكّر ما لا يمكن إلا استذكاره. وأخيرا، وكخاصية ثالثة، الذاكرة الترنسندنتالية بدورها تجبر الفكر على إدراك ما لا يمكن أن يكون إلا مفكرا فيه، **ما ينبغي التفكير فيه** (*cogitandu*)، **المفكّر فيه** (le νοητέον)، **الماهية**: ليس المعقول، ذلك أن هذا الأخير ليس هو بعدُ غير الحال التي تحتها نفكر بما يمكن أن يكون شيئا آخر غير كونه مفكَّرا به، بل هو كينونة المعقول بصفتها آخر قدرة للفكر، [١٨٤] وهي كذلك ما لا يُعقل. **مـما ينبغي أن يُحَسّ إلى ما ينبغي التفكير فيه** تطوّرَ عنفُ ما يُجبر على التفكير. لقد خرجت كل ملَكة عن طورها. لكن ما هي

الأطوار غير كونها شكل الحس المشترك الذي كان يحرك ويوحّد كل الملكات؟ كل ملكة كسرت لحسابها وفي نظامها شكل الحس المشترك الذي كان أبقاها في المجال الأمبيريقي لـبادئ **الرأي**، لتصل إلى قوتها اللانهائية كما إلى مجال المفارقة في الممارسة المتعالية. فعوض أن تتقارب كل الملكات وتساهم في الجهد المشترك للتعرف على موضوع، نشهد جهدا متنافرا حيث وُضعت كل ملكة وجها لوجه مع «خاصتها» في ما يخصها ماهويا. تنافر الملكات، سلسلة قوة وفتيل بارود حيث تواجه كل ملكة حدّها ولا تقبل من الأخرى (أو لا توصل إلى الأخرى) غير عنف يضعها قبالة مجالها الخاص كما قبالة تنافرها أو فرادتها.

لنتوقف مع ذلك عند الكيفية التي عيّن بها أفلاطون طبيعة الحدود في كل حالة. يحدد نص **الجمهورية** ما يقع التقاؤه ماهويا وما ينبغي أن يتميز عن كل تعرّف، بصفته موضوع «إحساس مضاد في نفس الآن». بينما الإصبع ليس البتة إلا إصبعا وهو دائما إصبع يثير التعرف فإن اليابس ليس أبدا يابسا دون أن يكون ليّنا أيضا بما أنه لا ينفصل عن صيرورة أو عن علاقة تضعان فيه الضديد (وكذلك الكبير والصغير والواحد والكثرة). إذًا، تماعي الأضداد، تماعي الأكثر والأقل في صيرورة كيفية لا محدودة، هو الذي يشكّل علامة أو نقطة انطلاق ما يُجبِر على التفكير. وبالمقابل، يقيس التعرف ويحدّ الكيف بإلحاقه بشيء ما، وهكذا هو يوقف صيرورته ـ مجنونا. لكن بتحديد الهيئة الأولى بهذا **الشكل من التقابل أو من التضاد الكيفي** ألا يخلط أفلاطون مسبقا بين كينونة الحسي ومجرد كائن حسي، وكائن كيفيّ محض (حسّيّ (αἰσθητόν))؟ وتتدعّم الريبة مذ ننظر في الهيئة الثانية التي هي هيئة الاستذكار. ذلك أن الاستذكار يتوقف ظاهريا فحسب عن الالتقاء بنموذج التعرف. إنه يكتفي

بالأحرى بتعقيد رسيمته: بينما يستند التعرف إلى موضوع قابل للإدراك أو هو مدرَك، يستند الاستذكار إلى موضوع آخر نفترضه مقترنا بالأول أو هو بالأحرى مزمَّل فيه ويحثّ على أن يكون معترَفا به في ذاته باستقلال عن إدراك حسيّ متميز. هذا الشيء الآخر، المزمَّل في العلامة، سيتوجب عليه أن يكون في نفس الآن ما لا عين رأت ويكون مع ذلك معروفا سلفا، إنه [١٨٥] الغرابة المحيِّرة. من المغري إذن أن نقول في صيغة شعرية إن ذلك قد تمّت رؤيته لكن في حياة أخرى وفي حاضر ميثيّ: إنكِ المشابَهة... لكن بذلك يكون وقع تشويه كل شيء: أوّلا طبيعة اللقاء من حيث أنه لا يقترح على التعرف امتحانا عسيرا بوجه خاص وتزميلا يعسر بوجه خاص بسطه، لكنه يقابل كل تعرّف ممكن. ثم طبيعة الذاكرة الترنسندنتالية وطبيعة ما لا يمكن أن يكون إلا مستذكَرا؛ ذلك أن هذه الهيئة الثانية هي مدركَة فحسب في صيغة **المشاكلة في الاستذكار**. إلى درجة أن نفس الاعتراض يظهر؛ فالاستذكار يخلط بين كينونة الماضي وكائن مضى، ونتيجة فقدان القدرة على تعيين لحظة أمبيريقية كان فيها ذلك الماضي حاضرا، يستدعي الاستذكار حاضرا أصليا أو ميثيا. إن عظمة مفهوم الاستذكار (ولِمَ هو يتميز جذريا عن المفهوم الديكارتي للفطرية) تتمثل في إدخاله الزمان وديمومة الزمان في الفكر كما هو: وبذلك هو يوطّد كمدة خاصة بالفكر، شاهدة على طبيعة شريرة كما على إرادة شريرة ينبغي أن يقع رجّهما من الخارج بواسطة العلامات. لكن مثلما رأينا ذلك، لأن الزمان لم يقع إدخاله هنا إلا بصفته دورة فيزيائية وليس في شكله المحض أو في ماهيته، فإنّا مازلنا نفترض أن للفكر طبيعة خيّرة ووضوحا مُفلقا، تعتّما أو ضلّا فحسب في امّساخات الدورة الطبيعية. إن الاستذكار مازال ملجأ لنموذج التعرف؛ وأفلاطون، ليس أقل من كانط، ينسخ ممارسة الذاكرة

الترنسندنتالية على شكل الممارسة الأمبيريقية (ونحن نرى ذلك جيدا في عرض محاورة **الفيدون**).

أما بخصوص الهيئة الثالثة، هيئة الفكر المحض أو هيئة ما لا يمكن أن يكون إلا مفكَّرا به فإن أفلاطون يعيّنها بصفتها الضديد المفصول: الكِبَر الذي ليس شيئا آخر غير كونه كبيرا والصغر الذي ليس شيئا آخر غير كونه صغيرا، الثقالة التي ليست إلا ثقيلة أو الوحدة التي هي واحدة وحسب ـ هو ذا ما نحن مجبرون على التفكير به تحت ضغط الاستذكار. إنها إذن **صورة الهوية الواقعية** (الهو هو مفهوما بصفته **ما هو قائم بذاته**) هي التي تعرّف الماهية حسب أفلاطون. كل شيء يبلغ أوجه مع المبدإ الأكبر: أن يكون ثمة رغم كل شيء وقبل كل شيء قرابة ونسب أو لعله من الأفضل القول صداقة بين الفكر والحق، وباختصار طبيعة خيّرة ورغبة خيرة قائمتان في نهاية المطاف على **صورة المماثلة في الحق**. حتى أن أفلاطون الذي كتب نص **الجمهورية** كان هو أيضا أوّل من أقام الصورة الدغمائية والوعظية للفكر، التي تحيّد النص ولا تتركه يعمل إلا بصفته «توبة». وقد اكتشف أفلاطون الممارسة [١٨٦] العالية أو المتعالية للملكات، فإنه يخضعها لأشكال التقابل في الحسي والمشاكلة في الاستذكار والهوية في الماهية والمماثلة في الخير؛ وبذلك هو يهيئ لعالم التصور ويجري فيه توزيعا أوليا للعناصر ويغطي بعدُ ممارسة الفكر بصورة دغمائية تفترضه وتشوهه.

تختلط الصورة الترنسندنتالية لملكة ما بممارستها المفصولة، العالية أو المتعالية. متعالية لا تعني البتة أن الملكة تتوجه إلى موضوعات خارج العالم بل على العكس من ذلك أنها تدرك في العالم ما يخصها حصرا وما يجعلها تنفتح للعالم. إذا لم يكن على الممارسة المتعالية أن تُستنسخ عن الممارسة الأمبيريقية فذلك

تحديدا لأنها تدرك ما لا يمكن أن يُدرَك من زاوية نظر الحس المشترك الذي يقيس الاستعمال الأمبيريقي لكل الملكات تبعا لما يعود إلى كل واحدة منها في شكل تآزرها جميعا. لذلك يكون الترنسندنتالي من جهته مدينا لأمبيريقية عالية، وحدها هي القادرة على بلورة مجاله ونواحيه بما أنه على عكس ما كان اعتقده كانط، لا يمكنه أن يكون مستمدا من الأشكال الأمبيريقية العادية مثلما تظهر في تعيّن الحس المشترك. البُطلان الذي سقطت فيه اليوم نظرية الملكات التي هي مع ذلك جزء ضروري تماما في نسق الفلسفة، يفسره تجاهل تلك الأمبيريقية الترنسندنتالية تحديدا، التي كنا استعضنا عنها عبثا بنسخة للترنسندنتالي عن الأمبيريقي. ينبغي أن نوصل كل ملكة إلى نقطة اختلالها القصوى حيث تكون وكأنها ضحية عنف ثلاثيّ، عنف ما يجبرها على العمل وعنف ما هي مجبَرة على إدراكه والتي هي وحدها قادرة على إدراكه، ومع ذلك ما لا يمكن إدراكه أيضا (من زاوية الممارسة الأمبيريقية). إنه الحد الثلاثي للقوة الأخيرة. فكل ملكة تكتشف إذن الشغف الذي يخصها، أي فرقها الجذري ومعاودتها الأبدية، عنصرها الفارقيّ والتكريريّ كما التولّد الآني لفعلها والمعاودة الأبدية لموضوعها وكيفية ولادتها وهي تعاود بعدُ. فنحن نسأل على سبيل المثال: ما الذي يجبر الحساسية على الإحساس؟ وما الذي لا يمكنه أن يكون إلا محسوسا؟ ومن هو اللامحسوس في نفس الآن؟ وهذا السؤال ينبغي أن نواصل طرحه ليس على الذاكرة والفكر فحسب وإنما على المخيلة ـ هل ثمة **ما ينبغي تخيّله** (un *imaginandum*)، **كائنا متخيَّلا** (φανταστέον)، يكون هو كذلك الحد وما يستحيل تخيله؟ ـ وعلى اللغة [١٨٧] ـ هل ثمة **ما ينبغي أن يقال** (*loquendum*) هو في نفس الوقت صمت؟ ـ وعلى ملكات أخرى قد تعثر مجددا على

مواقعها في مذهب تامّ ـ الحيوية التي قد يكون موضوعها المتعالي هو كذلك الوحش، الاجتماعية التي قد يكون موضوعها المتعالي هو الفوضوية كذلك ـ وفي النهاية حتى على ملكات للاكتشاف لم تخطر بعد على البال[1]. إذ لا يمكننا أن نقول أي شيء بشكل مسبق ولا يمكننا أن نستبق الحكم على البحث: قد تظهر بعض الملكات المعروفة جيدا ـ المعروفة كفاية، غير ذات حدّ خاص وليس لها صفة مشبَّهة بالفعل لأنها لم تُفرض وليس لها من ممارسة إلا في صيغة الحس المشترك؛ وبالمقابل قد تنهض ملكات جديدة كانت كبتتها صيغة الحس المشترك تلك. هذا التردد المتعلق بنتائج البحث وهذا التعقيد في دراسة الحالة الخاصة بكل ملكة ليس فيهما ما يؤسف عليه بالنسبة إلى مذهب بعامة؛ والأمبيريقية الترنسندنتالية هي على العكس من ذلك الوسيلة الوحيدة لعدم نَسخ الترنسندنتالي عن أشكال الأمبيريقي.

---

(١) **حالة المخيّلة**: هذه الحالة هي الوحيدة التي ينظر فيها كانط في ملكة متحررة من صورة حس مشترك ويكتشف لها ممارسة مشروعة «متعالية» حقا. وبالفعل، المخيلة التخطيطية في **نقد العقل المحض** ما تزال تحت الحس المشترك المسمى حسا مشتركا منطقيا؛ المخيلة التفكرية في الحكم الجمالي ما تزال تحت الحس المشترك الإستطيقي. لكن مع الجليل تكون المخيلة وفق كانط مجبرة ومرغمة على مواجهة حدها الخاص، **كائنها المتخيَّل** (son φανταστέον) وحدّها الأقصى الذي هو كذلك اللامتخيَّل، اللامتشكل أو المشوّه في الطبيعة (**نقد ملكة الحكم**، §٢٦). وهي تنقل إرغامها إلى الفكر المرغَم هو بدوره على التفكير بالمافوق حسي بصفته أساسا للطبيعة ولملكة التفكير: الفكر والمخيلة يدخلان هنا في تنافر أساسي، في عنف متبادل يشرط ضربا جديدا من التوافق (§٢٧). بحيث أن نموذج التعرف أو شكل الحس المشترك يجدان نفسيهما غائبين في الجليل لصالح تصور آخر مختلف تماما للفكر.

ليس موضوعنا ههنا هو إقامة مثل هذا المذهب للملكات. إننا لا نبحث إلا عن تعيين طبيعة اقتضاءاته. لكن في هذا الصدد لا يمكن للتعيينات الأفلاطونية أن تكون شافية. ذلك أنها ليست صورا موسَّطة سلفا ومنسوبة إلى التصور، وإنما على العكس من ذلك حالات حرة أو برّية للفرق في ذاته هي القادرة على إيصال الملكات إلى حدودها الخاصة. إنه ليس التقابل الكيفي في الحسي لكنه عنصر هو في حد ذاته فرق ويخلق في ذات الآن الكيف في الحسي والممارسة المتعالية في الحساسية: هذا العنصر هو الشدّة بصفتها فرقا محضا في ذاته، هو في نفس الآن اللامحسوس بالنسبة إلى الحساسية الأمبيريقية التي لا تدرك شدة إلا وهي مغطاة سلفا أو موسَّطة بالكيف الذي تخلقه، ومع ذلك هو ما لا يمكن أن يكون [١٨٨] إلا محسوسا من زاوية الحساسية المتعالية التي تدركه مباشرة في اللقاء. وعندما تنقل الحساسية إكراهها إلى المخيلة وعندما ترتفع المخيلة بدورها إلى الممارسة المتعالية، فإنه الإستيهام، التنافر في الإستيهام هو الذي يشكل **كائنا متخيَّلا**، ما لا يمكن أن يكون إلا متخيَّلا، اللامتخيل الأمبيريقي. وعندما تأتي لحظة الذاكرة، ليست المشاكلة في الاستذكار وإنما على العكس من ذلك، المتباين في الصورة المحض للزمن هو الذي يشكّل السحيق لذاكرة متعالية. وإنه **أنا** مشروخ بصورة الزمن تلك هو الذي يجد نفسه مجبرا في النهاية على التفكير بما لا يمكن أن يكون إلا مفكّرا به، ليس الهو هو ولكنه هذه «النقطة العارضة» المتعالية التي هي دائما أخرى بالطبيعة حيث تكون كل الماهيات مطوَّقة بصفتها تفاضليات الفكر والتي لا تعني أرقى قوة للتفكير إلا من فرط تعيينها كذلك لما لا يُعقل أو للعجز على التفكير في الاستعمال الأمبيريقي. وإنّا لنتذكّر نصوص هيدغر

العميقة التي تبيّن أنه طالما بقي الفكر عند مفترضات طبيعته الخيّرة وإرادته الخيّرة، في شكل حس مشترك **وعقل وتفكير طبيعيّ كليّ** (*cogitatio natura universalis*) فإنه لا يفكر بأي شيء إطلاقا، سجينا للرأي، متحجرا في إمكان مجرّد... «يعرف الإنسان كيف يفكر من حيث أن له إمكانية ذلك، لكن هذا الإمكان لا يضمن لنا بعدُ أننا قادرون عليه»؛ إن الفكر لا يفكر إلا وهو مرغَم ومجبَر بحضور ما «يبعث على التفكير» وما هو للتفكير ـ وما هو للتفكير، هو كذلك أيضا ما لا يُعقل أو هو اللافكر، أي **الظاهرة** الدائمة لكوننا «لا نفكر بعدُ» (تبعا للصورة المحض للزمن)[1]. من الحقيقي أنه على الطريق المؤدية إلى ما هو للتفكير، كل شيء ينطلق من الحساسية. فمن المقدار التكثيفي إلى الفكر، يُقبل علينا الفكر دوما بواسطة شِدّة. إن امتياز الحساسية بصفتها مصدرا يَظهر في كوْن أن ما يجبر عل الإحساس وما لا يمكن أن يكون إلا محسوسا هما الشيء الواحد نفسه في اللقاء بينما الهيئتان منفصلتان في الحالات الأخرى. وبالفعل، المقدار التكثيفي أو الفرق [١٨٩] في الشدة هو في نفس

(١) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?* (trad. Becker et Granel, Presses Universitaires de France), p. 21.. ـ من الحقيقي أن هيدغر يحتفظ بمبحث رغبة أو صداقة، بمبحث **مماثلة أو بالأحرى** بمبحث مماثلة بين الفكر وما هو للتفكير. وذلك لأنه يبقي على أولوية الهو هو حتى وإن كان من المفروض في هذا الأخير أن يجمّع ويشمل الفرق من حيث هو كذلك. ومن هنا مَجازات الهبة التي تحل محلَّ مَجازات العنف. بكل هذه المعاني لا يتخلى هيدغر عمّا كنا أسميناه سابقا المفترضات الذاتية. ومثلما نرى ذلك في **كينونة وزمان** (trad. BOEHM et WAELHENS, N.R.F., p.21)، ثمة فعلا فهمٌ قبأنطولوجيّ وضمنيّ للكينونة مع **أن المفهوم البيّن** ـ فيما يدقق هيدغر ـ **لا ينبغي أن يصدر عن ذلك الفهم.**

الآن موضوع اللقاء والموضوع الذي إليه يَرفع اللقاءُ الحساسيةَ. ليست الآلهة هي التي يقع لقاؤها؛ فالآلهة حتى وهي متخفية ليست غير صور بالنسبة إلى التعرف. ما يقع التقاؤه هم الجِنّة، قوى القفز والمسافة الفاصلة والمقدار التكثيفي أو الآن والذين لا يترعون الفرق إلا بالمغاير؛ إنهم حمّالو ـ العلامات. وذلك هو الأهم: من الحساسية إلى المخيلة، من المخيلة إلى الذاكرة، من الذاكرة إلى الفكر ـ عندما تنقل كل ملكة منفصلة إلى الأخرى العنف الذي يوصلها إلى حدها الخاص ـ في كل مرة شكل حر للفرق هو الذي يوقظ الملَكة ويوقظها بصفتها مغايرَ هذا الفرق. وهكذا يكون الفرق في الشدة والتنافر في الإستيهام والتباين في صورة الزمن والتفاضلية في الفكر. **التقابل والمشابهة والهوية وحتى المماثلة ليست غير مفاعيل أنتجتها سُنوحات الفرق تلك** عوضا عن كونها الشروط التي تستلحق الفرق وتجعل منه شيئا ما متصوَّرا. لا يمكن الحديث البتة عن **صداقة** تنمّ عن رغبة، عن محبة، عن طبيعة خيّرة أو عن إرادة خيّرة قد تتملك بهما الملكات سلفا أو قد تسعى نحو الموضوع الذي يرفعها إليه العنف، وقد تُظهر تماثلا معه أو مماثَلة فيما بينها. كل ملكة، بما في ذلك الفكر، ليس لها من مغامرة إلا مغامرة اللاإرادي؛ أما الاستعمال الإرادي فيبقى غارقا في الأمبيريقي. يتشظى اللوغوس في هيروغليفيات تتكلم كل واحدة منها لغة متعالية لملَكة. وحتى نقطة الانطلاق ذاتها، الحساسية في لقائها بما يجبر على الإحساس، لا تفترض أيّة قرابة ولا أيّ مصير مسبّق. على العكس من ذلك، إنه الطارئ أو عارضية اللقاء هي التي تضمن ضرورة ما تُجبِر على التفكير به. ليست **صداقة** مثل صداقة الشبيه للهو هو أو التي توحّد المتقابلات أيضا هي التي تربط سلفا

الحساسية بما **ينبغي أن يُحَسّ** (*sentiendum*). حسْبنا نذيرا معتما يوصل المغاير كمغاير ويجعله يتصل بالفرق: النذير المعتم ليس صديقا. القاضي شريبار (Schreber)(*) كان استعاد على طريقته لحظات أفلاطون الثلاث بإحلالها محل عنفها الأصلي والتواصليّ: الأعصاب وضَمّ الأعصاب، الأنفس الممتحَنة واغتيال الأنفس، الفكر المرغَم أو الإرغام على التفكير.

إن مبدأ التواصل ذاته حتى وإن كان تواصل عنف، يبدو أنه يحافظ على صورة حس مشترك. إلا أنه ليس ثمة شيء من ذلك. يوجد فعلا ترابط للملكات ونظام في هذا الترابط. لكن لا النظام ولا الترابط [١٩٠] يستتبعان تآزرا حول صورة موضوع يُفترَض فيه أن يكون هو ذاته أو حول وحدة ذاتية في طبيعة الأنا أفكّر. إنها سلسلة منتهَكة ومتشظية هي التي تجوب شظايا أنًا متفسّخ كما حروف أنًا مشروخ. إن الاستعمال المتعالي للملكات هو استعمال مفارقيّ حصريا ويواجه ممارستها في ظل قاعدة حسّ مشترك. كذلك ليس لتوافق الملكات أن يتمّ إلا بصفته **توافقا شقاقيا** بما أن كل ملكة لا تنقل إلى الأخرى غير العنف الذي يضعها قبالة فرْقها وتباينها مع كل الملكات(١). كانط هو أوّل من بيّن مثال مثل هذا

(*) كان شريبار رئيسا لمحكمة الاستئناف بمنطقة الساكس (Saxe) بألمانيا منذ ١٨٩٥، وقد أصيب بذُهان هُذائيّ (برانويا) جعله يرى نفسه موضوعا شبقيا لله، وهو بذلك مدعوّ لتحقيق سلام العالم وسعادة البشرية المفقودين. فهو كمنقذ يستشعر ضرورة أن يتحول إلى امرأة أو إلى زوجة لله من أجل خلاص العالم. (المترجم).

(١) إن مفهوم «توافق شقاقيّ» حدده جيدا كوستاس أكسيلوس الذي يطبّقه على العالم والذي يستخدم علامة خاصة («أو/و») ليشير بهذا المعنى إلى الفرق الأنطولوجي: راجع *Vers la pensée planétaire*, Editions de Minuit, 1964.

التوافق عن طريق الشقاق، في حالة علاقة المخيلة بالفكر مثلما يعملان في الجليل. ثمة إذًا شيء ما ينتقل من ملكة إلى أخرى لكنه يستحيل ولا يشكّل حسا مشتركا. قد نقول كذلك أيضا إنه ثمة **أفكار** تجوب كل الملكات دون أن تكون موضوعا لأي منها بشكل خاص. لعله علينا أن نحتفظ فعلا ـ وسنرى ذلك ـ بلفظة **الأفكار**، ليس لمحض **الأشياء التي ينبغي التفكير بها** (*cogitanda*) وإنما بالأحرى لهيئات تذهب من الحس إلى الفكر ومن الفكر إلى الحس، قادرة على أن تولّد في كل حالة وتبعا لنظام يخصها، الموضوع ـ الحدّ أو المتعالي لكل ملكة. **الأفكار** هي المشكلات لكن المشكلات توفر فقط الشروط التي وفقها تصل الملكات إلى ممارستها الأرقى. من هذا الجانب، مجال **الأفكار** ليس سدَادا أو حسا مشتركا بل هي تحيل إلى حس ـ مستقل يعيّن التواصل الوحيد بين الملكات المنفصلة. كما أنها ليست مستنيرة بنور طبيعيّ؛ إنها بالأحرى ساطعة مثل التماعات فارقية تقفز وتستحيل. إن مفهوم نور طبيعيّ لا يقبل الانفصال هو ذاته عن قيمة معيّنة مفترَضة **للفكرة** هي «الواضح والمتميّز»، وعن أصل معيّن مفترَض هو «الفطرية». لكن الفطرية تمثّل فحسب الطبيعة الخيّرة للفكر من زاوية نظر لاهوت مسيحي، أو بشكل أعمّ، من زاوية نظر اقتضاءات الخلق (لذلك كان أفلاطون عارض الفطرية بالاستذكار معيبا على الأولى تجاهلها لدور صورة الزمن في النفس وفقا للفكر المحض، أو ضرورة تمييز صوريّ بين **قبلٍ** و**بعدٍ** قادرٍ على تأسيس النسيان في ما يجبر على التفكير). إن «الواضح والمتميز» هو ذاته [١٩١] لا يقبل الانفصال عن نموذج التعرف بصفته وسيلة كل أرثوذوكسية حتى وإن كانت عقلانية. الواضح والمتميز هو منطق كل تعرّف كما الفطرية هي لاهوت الحس المشترك؛ وكلاهما قد أغرقا **الفكرة** في التصور.

استعادة **الفكرة** في مذهب الملكات ينتج عنه تشظي الواضح والمتميز أو اكتشاف قيمة ديونيزوسية تكون **الفكرة تبعا لها غامضة ضرورة من حيث هي متميزة**، وهي أكثر غموضا بقدر ما هي أكثر تميزا. المتميز ـ الغامض يصبح هنا النغمية الحق للفلسفة وسمفونية الفكرة الشُّقاقية.

لا شيء أكثر نموذجية من تبادل الرسائل بين جاك ريفيار (Jacques Rivière) وأنتونان أرطو (Antonin Artaud). يحتفظ ريفيار بصورة وظيفة مفكِّرة مستقلة محبوّة بطبيعة وبإرادة من جهة الحق. طبعا، نحن نواجه أعتى صعوبات التفكير من جهة الواقع: غياب المنهج والتقنية أو الحذق وحتى غياب الصحة. لكن هذه الصعوبات سعيدة: ليس فحسب لأنها تمنع طبيعة الفكر من التهام طبيعتنا الخاصة وليس فحسب لأنها تضع الفكر في علاقة بعوائق هي كذلك «وقائع» من دونها ما كان الفكر ليصل إلى تحديد وجهته، لكن لأن مجهوداتنا لتخطيها تمكننا من الحفاظ على نموذج للأنا في الفكر المحض بصفته «درجة تماهٍ أرقى مع ذواتنا» عبر كل التنويعات والفروقات واللاتساويات التي لا تكف عن التأثير فينا واقعيا. يلاحظ القارئ مندهشا أنه بقدر ما يعتقد ريفيار أنه أكثر قربا من أرطو وأنه يفهمه، بقدر ما يبتعد ويتحدث عن شيء آخر. نادرا ما كان ثمة مثل سوء التفاهم هذا. إذ أن أرطو لا يتحدث ببساطة عن «حالته» بل هو يستشعر سلفا في رسائل شبابه أن حالته تضعه في مواجهة سيرورة تفكير معمَّمة لم يعد بإمكانها أن تحتمي بالصورة الدغمائية المطْمْئنة بل هي تختلط على العكس من ذلك بالتحطيم التامّ لهذه الصورة. وكذلك الصعوبات التي يقول إنه تعرض لها لا ينبغي أن تفهم على أنها وقائع وإنما على أنها صعوبات من جهة الحق، تخص ماهية ما يعنيه فعل التفكير وتؤثر فيها. يقول أرطو إن

الإشكال (بالنسبة إليه) لا يتمثل في توجيه فكره ولا في تجويد التعبير عما يفكر فيه ولا في اكتساب حذق ومنهج أو في تطوير قصائده، وإنما في أن يتوصل وحسب إلى التفكير بشيء ما. ذلك هو بالنسبة إليه «الأثر» الوحيد المعقول؛ إنه يفترض دفعا، إكراها للتفكير يمرّ بكل أنواع الإنشعابات، ينطلق من الأعصاب وينتقل إلى النفس ليصل إلى [١٩٢] الفكر. مذّاك، ما أُجبِر الفكر على التفكير به هو كذلك انهياره المركزي، تصدّعه، «كلاله» الطبيعي الخاص الذي يختلط وأعظم اقتدار، أي مع **الأشياء التي ينبغي التفكير بها** (les *cogitanda*)، تلك القوى اللامصوغة، كما مع الكثير من انخطافات أو انكسارات الفكر. يتابع أرطو في كل ذلك التجلي المرعب لفكر دون صورة، وانتزاع حق جديد لا يقبل التصوّر. يعرف أرطو أن **الصعوبة** كصعوبة وموكب مشكلاتها وأسئلتها، ليسا أمرا واقعيا بل هما بنية فكر من جهة الحق. يعرف أنه ثمة عديم دماغ في الفكر وأَمِهٍ في الذاكرة وعَييّ في اللغة وعَمِهٍ في الحساسية. يعرف أن التفكير ليس فطريا بل يجب أن يقع توليده في الفكر. يعرف أن المسألة لا تتعلق لا بالتوجيه ولا بالتطبيق المنهجي لفكر موجود مسبقا طبيعة وحقا وإنما بتوليد ما ليس موجودا بعدُ (ليس ثمة أثر آخر، الباقي كله اعتباط وتزويق). التفكير إبداع وليس ثمة إبداع آخر، لكن الإبداع هو أولا توليد «التفكير» في الفكر. لذلك يواجه أرطو في الفكر، الفطرية بل والاستذكار كذلك، بـ**التناسلية**، وبذلك هو يضع مبدأ أمبيريقية ترنسندنتالية: «أنا تناسليّ فطريّ... ثمة حمقى يحسبون أنفسهم كائنات، كائنات بالفطرة. أنا هو من ينبغي عليه ليكون أن يطرد فطريته. مَن بفطرية هو الذي عليه أن يكون كائنا، أي أن يطرد باستمرار ذلك النوع من السلبي القذر، يا حارسات المحال... تحت النحو ثمة الفكر الذي هو خزي أقوى علينا قهره،

وعذراء تخطيها أشد عنادا عندما نعتبرها أمرا فطريا. إذ الفكر سيدة مهيبة لم توجد على مرّ الأزمان»(١).

* * *

لا يتعلق الأمر بمواجهة الصورة الدغمائية للفكر بصورة أخرى مقتبَسة من الفُصام على سبيل المثال. وإنما التذكير بالأحرى بأن الفصام ليس مجرد ظاهرة إنسانية وحسب بل هو إمكانية للفكر لا تتبدى بهذه الصفة إلا في إلغاء الصورة. ذلك أنه من الجدير بالملاحظة أن الصورة الدغمائية لا تعترف من ناحيتها إلا **بـالخطإ** بصفته مغامرة الفكر المنكودة، وتختزل كل شيء في [١٩٣] شكل الخطإ. بل هي المصادرة الخامسة هي التي علينا فحصها: الخطأ معروضا بصفته «السلبيّ» الوحيد للفكر. ومما لا شك فيه أن هذه المصادرة تتوقف على الأخريات بقدر ما تتوقف الأخريات عليها: ما الذي يمكن أن يحدث **لـتفكير طبيعيّ كليّ** (*cogitatio natura universalis*) يفترض إرادة خيّرة للمفكر كما يفترض طبيعة خيّرة للفكر غير أن يخطئ أي أن يخلط بين الخاطئ والحقيقي (بين الخاطئ وفق الطبيعة والحقيقي تبعا للإرادة)؟ والخطأ، ألا ينمّ هو ذاته عن شكل للحس المشترك بما أنه لا يحدث لملكة بمفردها أن تخطئ وإنما يحدث أن تخطيء ملكتان على الأقل من جهة تآزرهما، فلا يقع تمييز موضوع إحداهن عن موضوع **آخر** للأخرى؟ وما الخطأ إن لم يكن دوما تعرّفا مغلوطا؟ ومن أين يأتي الخطأ إن لم يكن من توزيع مغلوط لعناصر التصور ومن تقويم مغلوط للتقابل وللمماثلة

(١) Antonin Artaud, Correspondance avec Rivière (*Œuvres complètes*, N.R.F., t. I; pp.9-11). ـ تجدر العودة حول هذه المراسلة إلى تعليقات موريس بلانشو، في كتابه *Le livre à venir*, N.R.F.

وللمشابهة وللهوية؟ الخطأ ليس هو غير الوجه الآخر لأرثودوكسية عقلانية وهو ما يزال يشهد لصالح ما عنه هو ينفصل ولصالح استقامة ولصالح طبيعة خيّرة وإرادة خيّرة لذاك الذي يقال عنه إنه يخطئ. الخطأ يبدي إذًا ولاء لـ «الحقيقة» من حيث أنه وهو لا شكل له فإنه يمنح الخاطئ شكل الحقيقيّ. إنه بهذا المعنى، وتحت إلهام مختلف كليا على ما يبدو عن إلهام **الجمهورية**، يرسم أفلاطون في نفس الآن في **التيتات** النموذج الإيجابيّ للتعرف أو للحس المشترك والنموذج السلبي للخطإ. ليس أن الفكر يستعير نموذج «أرثودوكسية» فحسب، ليس أن الحس المشترك يجد موضوعه في مقولات التقابل والمجانسة والمماثلة والهوية فحسب؛ لكنه الخطأ هو الذي يتضمن في ذاته هذا التعالي لحس مشترك على الإحساسات ولنفسٍ على كل الملكات التي تحتّم عليها التآزر (**القياس**) في شكل الهو هو. ذلك أنه إذا لم يكن بوسعي الخلط بين شيئين أدركهما حسيا أو أتصورهما، فإنه بإمكاني دائما أن أخلط بين شيء أدركه حسيا مع آخر أتصوره أو أتذكره مثلما عندما أدسّ الموضوع الحاضر لحساسيتي في انطباعة موضوع **آخر** لذاكرتي - على نحو «صباح الخير يا تيودور» عند مرور تييتات. إذًا ما يزال الخطأ ينمّ في بؤسه عن تعالي **التفكير - الطبيعي** (*Cogitatio natura*). سنقول عن الخطإ إنه ضرب من إخفاق السداد في شكل حس مشترك يظل كاملا وتاما. وبذلك هو يؤكد المصادرات السابقة للصورة الدغمائية بقدر ما هو يصدر عنها ويقدّم عنها برهانا بالخُلْف.

[١٩٤] من الحقيقي أن هذه البرهنة غير فعالة على الإطلاق وهي عاملة في نفس مجال المصادرات ذاتها. أما بخصوص التوفيق بين **التييتات** ونص **الجمهورية** فلعل اكتشافه أيسر مما يبدو لأول وهلة. وليس من باب المصادفة أن يكون **التييتات** محاورة إحراجية؛

والإحراج الذي تنتهي إليه هو تحديدا إحراج الفرق أو **الفصل** (*diaphora*) (بقدر ما يطالب الفكر بتعالي الفرق بالنسبة إلى «الرأي» بقدر ما يطالب الرأي لذاته بمحايثة للفرق). إن **التيبتات** هو النظرية الكبرى الأولى للحس المشترك، للتعرف وللتصور، وللخطإ بصفته مضايفا. لكن إحراج الفرق يبيّن إخفاق هذه النظرية منذ البداية وضرورة البحث عن مذهب للفكر في وجهة أخرى مغايرة تماما: تلك التي أشار إليها الكتاب السابع من **الجمهورية**؟... لكن مع هذا التحفظ وهو أن نموذج **التيبتات** يواصل فعله بشكل متستر وأن ما بقي مستمرا من عناصر التصور ما يزال يشوّه الرؤية الجديدة لكتاب **الجمهورية**.

الخطأ هو «السلبي» الذي ينبسط طبيعيا في فرضية **التفكير الطبيعي الكلي** (*Cogitatio natura universalis*). غير أن الصورة الدغمائية لا تجهل البتة أن للفكر مغامرات أخرى منكودة غير الخطإ، وضروبا من الخزي أشد مقاومة وسوالب عسير بسطها بشكل مغاير. إنها لا تجهل أن الجنون والحمق والفظاظة ـ ثالوث مرعب لا يُختزل في الهو هو ـ ولا يُختزل كذلك في الخطإ. لكن مرة أخرى، ليس ثمة في ذلك بالنسبة إلى الصورة الدغمائية غير **وقائع**. الحماقة والفظاظة والجنون تمّ اعتبارها وقائع لسببية خارجية، وقائع تَستخدم قوى هي ذاتها خارجية، وهي قادرة على تحويل وجهة استقامة الفكر من الخارج ـ وذلك من حيث أننا لسنا مفكرين وحسب. لكن بكامل الدقة، المفعول الوحيد لهذه القوى في الفكر وقعت مماثلته بالخطإ الذي اعتُبر جامعا من جهة الحق لكل مفاعيل السببيات الخارجية من جهة الواقع. إنه إذن **من جهة الحق** يتوجب فهم اختزال الحمق والفظاظة والجنون في شكل الخطإ دون سواه. ومن هنا الخاصية الهجينة لهذا المفهوم الباهت الذي ما كان لينتمي إلى الفكر المحض

لو لم يكن هذا الفكر قد وقع تضليله من **الخارج**، لكنه ما كان لينتج عن ذلك الخارج لو أنه لم يكن قد كان **في** الفكر المحض. لذلك من ناحيتنا لا يسعنا أن نكتفي بالاستناد إلى بعض الوقائع في مواجهة صورة الفكر الدغمائي الكائنة من جهة الحق. كما كان الشأن بالنسبة إلى التعرف، علينا مواصلة المناقشة على صعيد الحق بتساؤلنا عن مشروعية توزيع الأمبيريقي والترنسندنتالي مثلما تجريه [١٩٥] الصورة الدغمائية. إذ يبدو لنا بالأحرى أنه ثمة **وقائع** خطإ. لكن أية وقائع؟ من يقول «صباح الخير يا تيودور» عند مرور تييتات و«إنها الساعة الثالثة» بينما هي الثالثة والنصف، و٧ + ٥ = ١٣؟ إنه حسير النظر وشارد الذهن والصبي في المدرسة. ثمة ههنا أمثلة فعلية لأخطاء لكنها مثلها مثل أغلب «الوقائع» تحيل إلى أوضاع اصطناعية أو صبيانية وتعطي عن الفكر صورة مضحكة لأنها تعود به إلى تساؤلات بسيطة جدا يمكننا ويتوجب علينا أن نجيب عنها بقضايا مستقلة[١]. فالخطأ لا يكون له معنى إلا عندما يكف لعب الفكر عن أن يكون تأمليا ليصبح ضربا من اللعب اللاسلكي. ينبغي إذًا قلب كل شيء: إنه الخطأ هو الذي يكون واقعة، إنه معمَّم اعتباطيا واعتباطيا هو مُسقط في الترنسندنتالي؛ أما بخصوص البنى

---

(١) راجع Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (trad. Hyppolite, Aubier), t. I, p. 35: «كيفية التفكير **الوثوقية** في مجال المعرفة وفي دراسة الفلسفة ليست شيئا آخر غير الرأي القائل إن الحق يتمثل في قضية هي حصيلة ثابتة أو في قضية تُعرف آنيا. وعلى أسئلة من مثل: متى ولد القيصر؟ كم يبلغ طول ملعب؟ إلخ...، علينا أن نقدّم إجابة **بيّنة**... لكن طبيعة الحقيقة التي من هذا الجنس مغايرة لطبيعة الحقائق الفلسفية.» (الشاهد الهيغلي الذي يسوقه دلوز فيه حذف لبعض العبارات ولا يشدّد ما هو مشدَّد في ترجمة هيبوليت، وقد صحّحناه بالرجوع إلى الترجمة المذكورة. (المترجم)).

الترنسندنتالية الحقيقية للفكر وبخصوص «السلبي» الذي يزمّلها، لعله ينبغي البحث عنها في مكان آخر وفي أشكال أخرى غير شكل الخطإ.

بشكل ما، لم يكفّ الفلاسفة عن أن يكون لهم وعي متيقظ بهذه الضرورة. قلة من بينهم لم يكونوا يشعرون بالحاجة إلى إثراء مفهوم الخطإ بتعيينات ذات طبيعة أخرى. (لنذكر بعض الأمثلة: مفهوم الخرافة مثلما طوره لوكريس، سبينوزا وفلاسفة القرن الثامن عشر، وبخاصة فونتنال. من الواضح أن «عبثية» خرافةٍ ما لا تُختزل في نواة خطئها. وبالمِثْل فإن الجهل أو النسيان عند أفلاطون يتميز عن الخطإ بقدر تميز الاستْذكار ذاته عن الفطرية. ومفهوم البلاهة (stultitia) الرواقي هو في ذات الآن جنون وحمق. فكرة الوهم الداخلي الكانطية، الوهم داخل العقل، تتميز جذريا عن الآلية البرانية للخطإ. استلاب الهيغليين يفترض تعديلا عميقا للعلاقة بين الصحيح والخاطئ. المفاهيم الشوبنهاورية للابتذال والغباء تفترض قلبا كاملا للعلاقة بين الإرادة والذهن). لكن ما يمنع هذه التعيينات الأثرى من تطوير ذاتها لذاتها هو رغم كل شيء الحفاظ على الصورة الدغمائية وعلى مصادرات الحس المشترك والتعرف والتصور المصاحبة لتلك الصورة. حينئذ لا يمكن للتصحيحات أن تظهر إلا على أنها «تؤبات» [١٩٦] تأتي لتعقّد أو تعكّر الصورة لوقت وجيز دون أن تقلب مبدأها الضمني.

الحمق ليس هو الحيوانية. الحيوان محميّ بأشكال مخصوصة تمنعه من أن يكون «أحمق». غالبا ما أقيمت تناظرات صورية بين الوجه الإنساني والرؤوس الحيوانية، أي بين الفروق الفردية للإنسان والفصول النوعية للحيوان. لكن على هذا النحو نحن لا نعرض

الحمق بصفته بَهيمية إنسانية على وجه التدقيق. عندما يستعرض الشاعر الهجائي كل درجات الشتيمة فإنه لا يبقى عند الأشكال الحيوانية بل هو يقوم بتراجعات أعمق، من الحيوانات اللاحمة إلى العاشبة وينتهي إلى الإطلال على سافلة قائمةٍ على قاعٍ كليّ هضميّ وبقْليّ. أعمق من الحركة الخارجية للهجوم أو حركة النهم، ثمة السيرورة الداخلية للهضم والحماقة ذات التقلصات الإستدارية. لذلك ليس للطاغية رأس ثور وحسب بل رأس إجاصة [أبله] وكُرُنُب [غبيّ] أو بطاطس. فلا أحد البتة يكون فوق وخارج ما يستفيد منه: الطاغية يمأسس الحمق لكنه أول خدَمِ نظامه وأول الخاضعين له، ودائما عبد هو الذي يحكم عبيدا. وهنا أيضا كيف سيكون لمفهوم الخطإ أن يعرض هذه الوحدة بين الحمق والقساوة وبين المضحك والمرعب، تلك الوحدة التي تضاعف مجرى العالم؟ الجبن والقساوة والنذالة والحمق ليست مجرد قوى جسدية أو ظاهرات طبع ومجتمع بل هي بنيات للفكر من حيث هو كذلك. ينتعش منظر الترنسندنتاليّ؛ وعلينا أن ندخل فيه موقع الطاغية والعبد والأحمق ـ دون أن يشبه الموقع من يحتله ودون أن يكون الترنسندنتالي مكزوزا أبدا على الأشكال الأمبيريقية التي يجعلها ممكنة. ما يمنعنا من أن نجعل من الحمق إشكالا ترنسندنتاليا هو دائما اعتقادنا في مصادرات التفكير (*Cogitatio*): لم يعد للحمق أن يكون غير تعيين أمبيريقيّ يحيل إلى علم النفس أو الطُّرفة ـ بل وأسوأ من ذلك، إلى الخصومة والسباب ـ وإلى الحماقات بصفتها جنسا شبه أدبيّ شديد الرداءة بوجه خاص. لكن من المسئول عن ذلك؟ ألا تعود المسؤولية أولا إلى الفلسفة التي وثقت بمفهوم الخطإ مع احتمال اقتباسه هو ذاته من الوقائع لكن من وقائع تافهة وشديدة الاعتباط؟ أردأ أدب يقترف

حماقات، لكن أفضله كان مسكونا بإشكال الحماقة الذي عرف كيف يصل به إلى أبواب الفلسفة بإعطائه كامل مداه الكوني، الموسوعي والمعرفي [١٩٧] (فلوبير، بودلير، بلوي (Bloy)). قد كان يكفي أن تستعيد الفلسفة هذا الإشكال بوسائلها الخاصة وبما يلزم من التواضع، لتعتبر أن الحمق ليس هو البتة حمق الآخر بل هو موضوع سؤال ترنسندنتاليّ تحديدا: كيف يكون الحمق (وليس الخطأ) ممكنا؟

إنه ممكن بموجب رابطة الفكر بالتفريد. هذه الرابطة هي أعمق بكثير من تلك التي تظهر في الأنا أفكر؛ إنها تنعقد في حقل شدة يشكّل بعدُ حساسية الذات المفكرة. ذلك أن ضمير المتكلم المفرد أو الأنا لعلهما ليسا غير مؤشرات نوع: الإنسانية بصفتها نوعا وأجزاء. لا شك أن النوع قد انتقل إلى الوضع الضمني في الإنسان؛ حتى أن **ضمير ـ المتكلم المفرد** بصفته شكلا بإمكانه أن يقوم مقام مبدإ كليّ للتعرف وللتصور بينما الأشكال النوعية البيّنة هي معترف بها من قِبَله وحسب وأن التنويع ليس غير قاعدة لعنصر من عناصر التصور. ضمير المتكلم المفرد إذًا ليس نوعا وهو ليس كذلك لأنه بالأحرى يحتوي ضمنيا ما تبسطه الأجناس والأنواع بجلاء، نعني الصيرورة المتصوَّرة للشكل. إن مصيرهما مشترك، **أودوكس وإبستيمون**. على العكس من ذلك ليس للتفريد أية علاقة بالتنويع حتى وإن كان متواصلا. ليس أنه يختلف بالطبيعة عن كل تنويع وحسب، بل إنه كما سنرى، يجعله ممكنا ويسبقه. إنه يتمثل في حقول عوامل تكثيفية مائعة لا تستعير شكل ضمير المتكلم المفرد بأكثر مما تستعير شكل الأنا. التفريد من حيث هو كذلك، عاملا تحت كل الأشكال، لا يمكن فصله عن قاع محض هو الذي يجعله ينبثق ويجره معه. من العسير توصيف هذا القاع وفي نفس الآن

توصيف الرعب والجاذبية التي يثيرها. تحريك القاع هو المهمة الأخطر لكنها كذلك الأكثر إغراء في لحظات انشداه إرادة خامدة. ذلك أن هذا القاع يرتقي مع الفرد إلى السطح وهو مع ذلك لا يتخذ شكلا أو هيئة. إنه هناك يرمقنا مع أنه غير ذي عينين. الفرد يتميز عنه لكنه هو لا يتميز عن الفرد، مواصلا الاقتران بما ينفصل عنه. إنه اللامتعيّن لكن من حيث أنه يواصل معانقة التعين شأن ما تعانق الأرض الحذاءَ. بيْد أن الحيوانات محمية بوجه ما ضد هذا القاع بأشكالها البيّنة. إلا أن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى ضمير المتكلم المفرد وإلى الأنا الملغومين بحقول التفريد التي تعركهما، وليس لهما ما يقيهما ضد صعود للقاع الذي ينصب لهما شراك مرآته المشوَّهة أو التشويهية، وحيث تنحلّ كل الأشكال التي هي الآن قد وقع التفكير بها. الحمق ليس هو القاع وليس هو الفرد بل هو هذه العلاقة حيث يجعل التفريد القاع يطلع دون قدرة على منحه شكلا (إنه يتسلق عبر [١٩٨] ضمير المتكلم المفرد متوغلا عميقا في إمكان الفكر، مكوّنا لا معروف كل تعرّف). كل التعيينات تصبح فظة وسيئة من حيث أنها لم تعد مدرَكة إلا من قِبل فكر يتأملها ويبتدعها، إنها مسلوخة ومفصولة عن شكلها الحي وهي بصدد الطفو فوق هذا القاع الكئيب. كل شيء يصبح عنيفا فوق هذا القاع السلبي. ويصبح هجوما فوق هذا القاع الهضمي. ههنا ينعقد محفل الحمق والفظاظة. ولعل ذلك هو أصل الحَزن الذي يخيم على أجمل أشكال الإنسان: استشعار بشاعة خاصة بالوجه البشري وصعود للحماقة وتَشوّهٍ في الشر وتَفكُّرٍ في الجنون. إذ من وجهة نظر فلسفة الطبيعة ينبثق الجنون في النقطة التي ينعكس فيها الفرد في هذا القاع الحر وبالتالي وتبعا لذلك ينعكس الحمق في الحمق والقساوة في القساوة وما عاد للفرد أن يحتمل ذاته. «حينئذ تنبسط في فكرهم ملكة مثيرة للشفقة، ملكة

رؤية الحمق وعدم مواصلة التسامح معه»[1]. من الحقيقي أن هذه الملكة الأردأ تصبح كذلك الملَكة المَلكية عندما تحرك الفلسفة بصفتها فلسفة الروح نعني عندما تجرّ كل الملكات الأخرى إلى هذه الممارسة المتعالية التي تتيح مصالحة عنيفة بين الفرد والقاع والفكر. حينها يقع أخذ عوامل التفريد التكثيفي كموضوعات بشكل يجعلها تكوّن المجال الأعلى لحساسية متعالية هي **ما ينبغي أن يُحسّ** (*sentiendum*)؛ ومن ملكة إلى ملكة يجد القاع ذاتَه موضوعا في الفكر، بصفته دائما غير مفكَّر فيه وغير مفكِّرٍ، لكن هذا اللامفكَّر فيه أصبح هو الشكل الأمبيريقي الضروري الذي يفكر في نهاية المطاف تحته داخل ضمير المتكلم المفرد المشروخ (بوفار وبيكوشيه)، **ما ينبغي التفكير فيه** (*cogitandum*)، أي المجال المتعالي الذي لا يمكن إلا التفكير به («واقع أننا لا نفكر بعدُ» أو ما الحماقة؟).

* * *

يعرف الأساتذة سلفا بشكل جيد أنه من النادر العثور في «الفروض» (ما عدا في التمارين حيث ينبغي أن نترجم كل عبارة على حدة، أو نتوصل إلى نتيجة ثابتة) على أخطاء أو على شيء خاطئ. لكن ضروبا من اللامعنى، ملاحظات لا نفع فيها ولا أهمية لها، تفاهات تعدّ [١٩٩] ذات جدارة، اختلاطات بين «نقاط» عادية

---

(١) Flaubert, *Bouvard et Pécuchet* ـ حول الشر (الحمق والفظاظة)، حول مصدره الذي هو بمثابة **القاع** الذي أصبح مستقلا (في علاقة أساسية بالتفريد)، وحول كامل التاريخ الناتج عن ذلك كتب **شلنغ** صفحات رائعة في *Recherches philosophiques sur la nature de la liberté humaine*، قارن كذلك بـ *Essais*, trad. S. Jankélévitch, éd. Aubier, pp. 265-267: «لقد ترك الله هذا القاع يعمل بكل استقلالية...»

ونقاط فريدة، إشكالات سيئة الطرح أو محرَّفة، ذلك هو الأسوأ والأكثر تواترا ومع ذلك هو مليء بالمخاطر، إنه قدرنا جميعا. عندما يتجادل رياضيون فإنّا سنشك في أن أحدهم يلوم الآخر لكونه أخطأ في نتائجه أو حساباته؛ إنهم بالأحرى يعيبون على بعضهم كونهم وضعوا مبرهَنة لا دلالة لها أو إشكالا خلوا من المعنى. وعلى الفلسفة أن تعتبر بذلك. عنصر المعنى اعترفت به الفلسفة اعترافا بيّنا، بل وقد أصبح مألوفا جدا بالنسبة إلينا. غير أن ذلك لعله ما يزال غير كاف. يقع تعريف المعنى على أنه شرط الحقيقي؛ لكن بما أنّا نفترض أن الشرط يحتفظ بامتداد أوسع من المشروط فإن المعنى لا يؤسس للحقيقة دون جعل الخطإ ممكنا. فقضية خاطئة تظل مع ذلك ذات معنى. أما اللامعنى فقد يكون خاصية ما لا يمكن أن يكون حقيقيا أو خاطئا. إنّا نميز بين بعدين في القضية: **بُعد التعبير** الذي تبعا له تعلن القضية وتعبّر عن شيء فكرانيّ؛ **بُعد التسمية** الذي تبعا له تشير القضية وتسمي موضوعات ينطبق عليها الملفوظ أو المعبّر عنه. الأول قد يكون بُعد المعنى والثاني بُعد الحقيقي والخاطئ. لكن على هذا النحو قد لا يؤسس المعنى حقيقة قضية دون أن يظل محايدا بالنسبة إلى ما يؤسسه. الحقيقي والخاطئ قد يكونان مسألة **تسمية** (مثلما يقول رسّل، «مسألة الحقيقة والخطإ تخص ما تشير إليه الحدود والملفوظات وليس ما تعبّر عنه»). نحن إذًا في وضع غريب: نكتشف مجال المعنى لكنّا نُرجعه فحسب إلى استشعار سيكولوجيّ أو إلى شكلانية منطقية. وعند الحاجة نضيف إلى القيم الكلاسيكية للحقيقي والخاطئ قيمة جديدة هي قيمة اللامعنى أو العبث. لكنّا نفترض أن الحقيقي والخاطئ يواصلان وجودهما على نفس الحال مثلما كانا سابقا، أيْ مثلما كانا باستقلال عن الشرط الذي نعيّنه لهما أو عن القيمة الجديدة التي

نضيفها إليهما. إنّا نقول عنهما أزيد من اللزوم أو أقل من اللزوم: أكثر من اللزوم لأن البحث عن أساس يشكّل الأساسي في «نقد» قد يكون عليه أن يلهمنا كيفيات تفكير جديدة؛ أقل من اللزوم لأنه طالما بقي الأساس أوسع من المؤسَّس فإن هذا النقد يصلح فحسبُ لتسويغ كيفيات التفكير التقليدية. نفترض أن الحقيقي والخاطئ يظلان بمنأى عن تأثير الشرط الذي لا يؤسس أحدهما دون أن يجعل الآخر ممكنا. بإحالة الحقيقي والخاطئ إلى علاقة التسمية في القضية، فإننا نوفر مصادرة سادسة، مصادرة القضية ذاتها أو [٢٠٠] مصادرة التسمية التي تضم المصادرات السابقة وتترابط معها (علاقة التسمية ليست غير الشكل المنطقي للتعرف).

في الواقع، يجب أن يكون الشرط شرط التجربة الواقعية وليس شرط التجربة الممكنة. إنه يمثل تكوّنا ذاتيا وليس تشريطا خارجيا. فالحقيقة من جميع وجوهها هي مسألة إنتاج وليست مسألة تطابقٍ. مسألة نسالة وليست مسألةَ فطرة أو استذكار. لا يسعنا أن نعتقد أن المؤسَّس يظل هو ذاته، هو ذاته الذي قد كان كانه من قبل، عندما لم يكن قد كان مؤسَّسا، عندما لم يكن قد اجتاز اختبار الأساس. إذا كانت العلة الكافية أو إذا كان الأساس «مكوّعا» فلأنه يحيل ما يؤسسه إلى غوْر حقيقيّ. يجدر القول ههنا: إنّا لم نعد نتعرف عليه. التأسيس هو انقلاب عين. فالحقيقي والخاطئ لا يخصان مجرد تسمية قد يكتفي المعنى بجعلها ممكنة ببقائه هو فيها غير مكترث لها. علاقة القضية بالموضوع الذي تسميه ينبغي أن تقوم في المعنى ذاته؛ يعود إلى المعنى الفكرانيّ تخطي ذاته باتجاه الموضوع المسمّى. قد لا تكون التسمية مبرَّرة أبدا من حيث هي منجَزة في حالة قضية صادقة، ما لم يكن قد توجّب التفكير بها بصفتها حد السلسلات التكوينية أو الروابط الفكرانية التي تقوّم المعنى. إذا كان

المعنى يتخطى ذاته باتجاه الموضوع فإن هذا الأخير ما عاد يمكن وضعه في الواقع بصفته خارج المعنى وإنما فقط بصفته حد سيرورته. وعلاقة القضية بما تسميه من حيث أن هذه العلاقة منجزَة، تجد ذاتها متقوّمة في وحدة المعنى هي والموضوع الذي ينجزها في نفس الوقت. ليس ثمة غير حالة وحيدة يكون فيها المسمّى قائما بذاته ويظل خارج المعنى: إنها بالتحديد حالة القضايا المفردة التي تعد أمثلة والتي هي مفصولة اعتباطيا عن سياقها(١). لكن هنا أيضا، كيف لنا أن نعتقد أن أمثلة مدرسية تافهة ومصطنعة بإمكانها أن تبرر صورة الفكر؟ كلما أعيدَ وضع قضية في سياق الفكر الحي يظهر أن لها بالتحديد الحقيقة التي تستحق تبعا لمعناها والخطأ الذي يخصها تبعا لضروب اللامعنى التي تستتبعها. مما هو حقيقيّ يعود إلينا دائما النصيب الذي نستحقه نحن ذواتنا تبعا لمعنى ما نقول. المعنى هو تكوّن أو إنتاج الحقيقي، والحقيقة ليست غير النتيجة الأمبيريقية للمعنى. نعثر مجددا في كل مصادرات الصورة الدغمائية [٢٠١] على نفس اللبس الذي يتمثل في رفع مجرد شكل للأمبيريقي إلى مرتبة الترنسندنتاليّ على أن نُنزل البُنى الحقيقية للترنسندنتالي في الأمبيريقي.

المعنى هو ما تعبّر عنه القضية، لكن ما **المعبَّر عنه**؟ إنه لا يعود لا إلى الموضوع المسمّى ولا إلى الحالة المعيشة لمن يعبّر. بل علينا حتى أن نميّز بين المعنى والدلالة بالكيفية التالية: الدلالة تحيل فقط إلى المفهوم وإلى الطريقة التي يتعلق بها بموضوعات مشروطة في مجال تصوّرٍ؛ لكن المعنى هو بمثابة **الفكرة** التي تتطور في التعيينات

---

(١) من هنا موقف رسّل الذي يفضّل القضايا المفردة: راجع جداله مع كارناب في *Signification et vérité* (trad. Devaux, Flammarion), pp. 360-367.

التحتصورية. ولن نستغرب من كون أنه من الأيسر قول ما ليس هو المعنى من قول ما هو. ومن المحال بالفعل أن نقدر على صياغة قضية ومعناها في نفس الوقت ومن المحال أن نقدر على قول معنى ما نقوله. المعنى من زاوية النظر هذه هو **ما ينبغي قوله** (*loquendum*) الحقيقي، ما لا يمكن قوله في الاستعمال الأمبيريقي مع أنه لا يمكن أن يقال إلا في الاستعمال المتعالي. **الفكرة** التي تجوب كل الملكات لا ترتد مع ذلك إلى المعنى. ذلك أنها هي بدورها لا معنى أيضا؛ وليس ثمة أية صعوبة في التوفيق بين هذا المظهر المزدوج الذي به تكون **الفكرة** متكوّنة من عناصر بنيوية لا معنى لها بذاتها لكنها تكوّن هي ذاتها معنى كل ما تنتجه (البنية والتكوّن). ليس ثمة غير كلمة تقول ذاتها ومعناها، هي تحديدا كلمة لا معنى، أبراكساس، سنارك أو بليتوري (abraxas, snark ou blituri). وإذا كان المعنى هو بالضرورة لا معنى بالنسبة إلى الاستعمال الأمبيريقي للملَكات، فإن اللامعاني الدارجة في الاستعمال الأمبيريقي هي على العكس من ذلك بمثابة سرّ المعنى بالنسبة إلى الملاحظ النزيه الذي تكون كل ملَكاته مشدودة باتجاه حدّ متعال. ومثلما اعترف بذلك عديد المفكرين بطرق مختلفة (فلوبير أو لويس كارول)، فإن آلية اللامعنى هي الغائية الأسمى للمعنى مثلما أن آلية الحمق هي الغائية الأسمى للفكر. إذا كان من الحقيقي أننا لا نقول معنى ما نقول فإننا نستطيع على الأقل اعتبار المعنى، أي **ما تعبّر عنه** قضية ما، بمثابة **مسمّى** قضية أخرى - هي بدورها لا نقول معناها، وهكذا إلى ما لا نهاية. حتى أننا بدعوتنا كل قضية من قضايا الوعي «اسما»، فإن هذه الأخيرة تجد ذاتها منقادة إلى تراجع اسميّ لا محدود، وكل اسم يحيل إلى اسم آخر يسمي معنى الأول. لكن عجز الوعي الأمبيريقي هو هنا بمثابة القوة «اللانهائية» للغة،

ومعاودتها المتعالية هي قدرة لانهائية لنتحدّث الكلمات ذاتها أو للحديث عنها. ومهما يكن من أمر، فإن الفكر تخذله [٢٠٢] الصورة الدغمائية، وينخدع في مصادرة القضايا التي قد تجد الفلسفة تبعا لها بدايتها في قضية أولى للوعي هي **كوجيتو**. لكن لعل **كوجيتو** هو الاسم الذي لا معنى له، ولا موضوع آخر له غير التراجع اللامحدود بصفته قدرة تكرير (أفكر أنني أفكر أنني أفكر...). كل قضية وعي تنطوي على لاوعي للفكر المحض يكوّن دائرة المعنى التي نتراجع فيها إلى ما لانهاية.

المفارقة الأولى للمعنى هي إذن مفارقة التوالد التي تبعا لها يكون مؤدّى اسم هو مسمّى اسم آخر يضاعف الأول. لا ريب أنه بإمكاننا الإفلات من هذه المفارقة لكن للسقوط في أخرى: هذه المرة نعلّق القضية ونجمّدها لما يكفي من الوقت حتى نستخرج منها صنوا لا يحتفظ منها إلا بالمضمون الفكرانيّ وبالمعطى المحايث. المعاودة المفارقية الأساسية للغة لم تعد تتمثل إذًا في التكرار بل في الازدواج؛ في التهاطل بل في التعليق. صنو القضية هذا هو الذي يبدو لنا في نفس الوقت متميزا عن القضية ذاتها، عن الذي يصوغها وعن الموضوع الذي تستند إليه. إنه يتميز عن الذات والموضوع لأنه لا يوجد خارج القضية التي تعبّر عنه. إنه يتميز عن القضية ذاتها لأنه يتعلق بالموضوع بصفته محموله المنطقي، «منطوقه» أو «مؤدّاه». إنه **المبحث المركّب** للقضية، وهو بذلك حد المعرفة الأول. لنميزه في نفس الآن عن الموضوع (الله، السماء على سبيل المثال) وعن القضية (الله كائن، السماء زرقاء)، فإننا سنعلن عنه في صيغة مصدرية أو اسمية: الله ـ الكينونة أو الله ـ الكائن، الكون ـ الأزرق للسماء. هذا المركّب هو حدث فكرانيّ. إنه وحدة موضوعية لكن ليس بمقدورنا حتى أن نقول عنها إنها توجد في ذاتها: إنها تدأب

وتستمرّ، لها شبه كيان، ما فوق كيان، أدنى كينونة مشتركة بين الموضوعات الواقعية، الممكنة وحتى المستحيلة. لكن على هذا النحو نحن نسقط في عش من الصعوبات الثانوية. إذ كيف نتجنب أن يكون للقضايا المتناقضة نفس المعنى بما أن الإثبات كما السلب هما فحسب ضربان قضويان؟ وكيف نتجنب أن يكون ثمة معنى لموضوع مستحيل وتناقضيّ في ذاته مع أنه ليس له «دلالة» (الكيان ـ المربّع للدائرة)؟ وكذلك أيضا، كيف نوفق بين عرضية موضوع وأبدية معناه؟ وماذا عسانا نفعل في النهاية للإفلات من لعبة المرآة: قضية ينبغي أن تكون صادقة لأن مؤدّاها صادق لكن المؤدّى ليس صادقا إلا عندما تكون القضية ذاتها صادقة؟ كل هذه الصعوبات [٢٠٣] لها أصل مشترك: باستخلاص نسخة من القضية قد استحضرنا مجرّد شبح. إن المعنى معرَّفا على هذا النحو ليس غير بخار متلاعب على حافة الأشياء والكلمات. يظهر المعنى هنا عقب أقوى أحد جهود المنطق لكن بصفته الجهد **اللامجدي**، العقيم المعنوي، المحروم من قدرته على التكوين(١). لويس كارول جعل من كل هذه المفارقات حكاية عجيبة: مفارقة الازدواج التحييدي تجد شكلها في الابتسامة دون قِطّ، مثلما تجد مفارقة التكرار

(١) راجع الكتاب الممتاز لـ Hubert Ellie, *Le complexe significabile* (Vrin, 1936)، الذي يبيّن أهمية ومفارقات نظرية المعنى هذه مثلما تطورت في القرن الرابع عشر في مدرسة أوكام (غريغوار دي ريمني، نيقولا دوتروكور/ Grégoire de Rimini, Nicolas d'Autrecourt)، ومثلما سيلتقيها مينونغ (Meinong) من جديد. ـ عقم ولا جدوى المعنى المدرَك على هذا النحو يظهران أيضا عند هوسرل عندما يكتب: «طبقة التعبير ليست منْتِجة. أو إذا شئنا فإن إنتاجيتها وفعلها النماطيّ يتلاشيان مع فعل التعبير وفي صورة المفهوميّ الذي يدخل مع هذه الوظيفة» (*Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. Ricœur, N.R.F., p. 421.)

المتكاثر شكلها في الفارس الذي يمنح دائما اسما جديدا لآسم الأغنية ـ وبين هذين الطرفين توجد كل المفارقات الثانوية التي تشكّل مغامرات أَلِيس (Alice).

هل كنا سنجني شيئا ما بتعبيرنا عن المعنى في صيغة استفهامية عوضا عن صيغة مصدرية أو اسمية («هل الله كائن؟» عوض الله ـ الكينونة أو كيان الله)؟ للوهلة الأولى، المكسب هزيل. لكنه هزيل لأن التساؤل مستنسخ دوما عن إجابات متاحة، محتملة أو ممكنة. إنه هو ذاته إذًا النسخة المحيَّدة لقضية وقع التسليم بوجودها المسبق والتي بإمكانها أو عليها أن تقوم مقام إجابة. يوظف الخطيب براعته كلها في بناء تساؤلات طبقا للأجوبة التي يريد إثارتها أي طبقا للقضايا التي يريد إقناعنا بها. وحتى عندما نجهل الإجابة فإنّا لا نتساءل إلا بافتراضها معطاة سلفا وموجودة مسبقا من جهة الحق في وعي آخر. لأجل ذلك يتمّ التساؤل دائما ـ وفق تأثيله ـ في إطار جماعة: التساؤل لا يفترض حسا مشتركا فحسب، بل سدادا وتوزيعا للمعرفة وللمعطى بالنسبة إلى الأوعاء الأمبيريقية تبعا لأوضاعها، لزوايا نظرها، لوظائفها ولكفاءاتها، بحيث أنه يُفترض في وعي ما أن يكون عارفا مسبقا بما يجهله الآخر (أنت الذي لديك ساعة أو الواقف قرب البندول ـ كم الساعة؟ أنت العارف بالتاريخ الروماني ـ متى ولد القيصر؟). رغم هذه النقيصة فإن الصيغة الاستفهامية لها مع ذلك مزية: في نفس الوقت الذي تدعونا فيه إلى اعتبار القضية المناظرة بمثابة إجابة فإنها تفتح لنا [٢٠٤] سبيلا جديدة. إن قضية مفهومة بصفتها إجابة هي دائما حالة حلّ خاصة، حالة منظورا إليها تجريديا لذاتها، مفصولة عن الشميلة الأعلى التي قد تُلحقها مع حالات أخرى بإشكال من حيث هو إشكال. التساؤل بدوره يعبّر إذًا عن الكيفية التي يكون بها إشكال ما مجزّءا،

مسكوكا، منكشفا في التجربة وللوعي تبعا لحالات حله المدرَكة بصفتها متنوعة. ومع أنه يمدنا بفكرة غير كافية فإنه يوحي لنا باستشعار ما يجزئه.

المعنى في الإشكال ذاته. المعنى متقوّم في المبحث المعقد لكن المبحث المعقد هو هذا المجموع من الإشكالات والأسئلة الذي بالنسبة إليه تقوم القضايا مقام عناصر إجابة وحالات حلّ. غير أن هذا التعريف يتطلب التخلص من وهم خاص بالصورة الدغمائية للفكر: يتوجّب الكفّ عن استنساخ المشكلات والأسئلة عن القضايا المناظرة التي تصلح أو يمكن أن تصلح لتكون إجابات. فنحن نعرف ما هو فاعل الوهم؛ إنه التساؤل الذي يجزئ الإشكالات والأسئلة في إطار جماعة ويعيد بناءها تبعا لقضايا الوعي الأمبيريقي المشترك، أيْ تبعا لاستلاحات مجرد بادئ رأي. من هنا يكون الحلم المنطقي الكبير بحساب الإشكالات أو بتوافيقية، معرضا للخطر. لقد ساد الاعتقاد أن الإشكال والسؤال قد كانا فقط تحييدا لقضية مناظرة. وبالتالي كيف لنا ألّا نعتقد أن المبحث أو المعنى هو نسخة عقيم مستنسخة عن صنف القضايا التي يستغرقها أو حتى عن عنصر يعتبر مشتركا في كل قضية (الأطروحة الدّلالية)؟ نتيجة عدم رؤيتنا أن المعنى أو الإشكال هو خارج القضية وأنه يختلف بالطبيعة عن كل قضية فإننا نخطئ الأساسي، نخطئ تكوّن فعل التفكير واستعمال الملَكات. الديالكطيقا هي فن المشكلات والأسئلة، هي التوافيقية، هي حساب الإشكالات من حيث هي كذلك. لكن الديالكطيقا تفقد نفوذها الخاص ـ وحينئذ يبدأ تاريخ تشويهها الطويل الذي يجعلها تسقط تحت سيطرة السلبي ـ عندما تكتفي باستنساخ الإشكالات عن قضايا. يكتب أرسطو: «عندما نقول على سبيل المثال: حيوان ـ راجل ـ ذو قدمين هو تعريف الإنسان، أليس كذلك؟ أو حيوان هو

جنس الإنسان، أليس كذلك؟ فإننا نحصل على قضية؛ إذا قلنا بالمقابل: هل حيوان ـ راجل ـ ذو قدمين هو أو ليس هو تعريف الإنسان؟ فإننا نجد في ذلك إشكالا. وكذا الأمر بالنسبة إلى المفاهيم الأخرى. ينتج عن ذلك بالطبيعة أن المشكلات والقضايا [٢٠٥] تكون متساوية بالعدد بما أنه بإمكاننا أن نصنع من كل قضية إشكالا بمجرد تحويل تركيب الجملة.» (نعثر حتى عند المناطقة المعاصرين على مسار الوهم. فحساب الإشكالات وقع تقديمه على أنه خارج الرياضيات؛ إنه الصادق بما أنه منطقيّ بالأساس، أيْ أنه ديالكطيقيّ؛ لكنه مستنتَج من مجرد حساب القضايا، وهو منقول ومستنسخ دوما عن القضايا نفسها)[١].

يقع العمل على إقناعنا في نفس الوقت أن الإشكالات معطاة ناجزة تماما وأنها تختفي في الإجابات أو في الحل؛ بهذا المظهر المزدوج، لا يمكنها أن تكون سلفا غير أشباح. يقع العمل على

---

(١) راجع .Aristote, *Topiques*, I, 4, 101 b, 30-35 ـ يتواصل نفس الوهم في المنطق الحديث: حساب الإشكالات مثلما عرّفه كلموغوروف (Kolmogoroff) تخصيصا، نجده ما يزال مستنسخا عن حساب القضايا وفي «تشاكل» معه (راجع Paulette Destouches-Février, *Rapports entre le calcul des problèmes et le calcul des propositions*, Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences, avril 1945). سنرى أن مشروع «رياضيات دون سلب» مثل مشروع ج. ف.س غريس (G.F.C.Griss) لا يجد حده إلا تبعا لهذا الفهم الخاطئ لمقولة الإشكال.

على النقيض من ذلك يستشعر ليبنيتز الفارق المتغير لكن العميق دوما، بين الإشكالات أو المباحث وبين القضايا: «بإمكاننا حتى أن نقول إنه ثمة مباحث، هي وسطية بين فكرة وقضية. إنها الأسئلة التي من بينها ما يتطلب النعم واللا فحسب؛ وتلك هي الأسئلة الأقرب إلى القضايا. لكن ثمة كذلك الأسئلة التي تطلب الكيف والظروف، إلخ.، حيث فيها الكثير مما يمكن تعويضه لنجعل منه قضايا» (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, IV, chap. I, §2).

إقناعنا أن نشاط التفكير وكذلك الحقيقي والخاطئ بالنسبة إلى هذا النشاط لا يبدآن إلا مع البحث عن الحلول وأنهما لا يخصّان غير الحلول. من المحتمل أن لهذه القناعة وللمصادرات الأخرى للصورة الدغمائية نفس المصدر: دائما أمثلة سخيفة معزولة عن سياقاتها ومشيدة اعتباطيا كنماذج. إنه ابتسار صبيانيّ تبعا له يعطي المعلّم إشكالا ومهمّتنا هي حلّه، ونتيجة المهمة توصف بالحقيقية أو الخاطئة من طرف سلطة مقتدرة. وهو ابتسار اجتماعيّ هدفه المعلن هو أن يبقينا أطفالا، وهو يحثنا دوما على حل إشكالات متأتية من مواقع أخرى، وهو يواسينا أو يلهينا بقوله لنا إنّا قد انتصرنا إذا عرفنا الإجابة: الإشكال كعائق والمجيب كهرقل. هو ذا مصدر صورة بشعة للثقافة نعثر عليها كذلك في الروائز، في تعليمات الحكومة، في مناظرات الجرائد (حيث يدعى كل شخص إلى الاختيار طبق ذوقه شريطة أن يتطابق هذا الذوق مع ذوق الجميع). كونوا أنتم ذواتكم، بمعنى أنّ هذا الأنا ينبغي أن يكون أنا الآخرين. وكأننا لم نكن ظللنا عبيدا طالما أننا لا [٢٠٦] نمتلك المشكلات ذاتها، ولا نمتلك المشاركة في المشكلات، ولا نمتلك حقا في المشكلات، ولا نمتلك تصرفا في المشكلات. إنه قدر الصورة الدغمائية للفكر أن تستند دائما إلى أمثلة صبيانية سيكولوجيّا ورِجعية اجتماعيا (حالات التعرف، حالات الخطإ، حالات القضايا البسيطة، حالات الإجابات أو الحلّ) للمصادرة على ما قد يتوجب أن يكون هو الأسمى في الفكر، بمعنى تكوّن فعل التفكير ومعنى الحقيقي والخاطئ. إنها إذًا مصادرة سابعة تضاف إلى الأخريات: مصادرة الأجوبة والحلول التي تبعا لها لا يبدأ الحقيقي والخاطئ إلا مع الحلول أو مع تكييفهما للإجابات. غير أنه، وبشكل مسبق، عندما يحدث أن «يُعطى» إشكال خاطئ، فإن هذه الفضيحة السعيدة

تكون حاضرة هنا لتذكُّر الأسَر أن الإشكالات ليست ناجزة بالتمام بل ينبغي أن تكون متقوِّمة ومستثمرة في حقول رمزية خاصة بها؛ وأن كتاب المعلّم ليقع إنجازه، محتاج ضرورة إلى معلّم معرّض حتما للخطإ. لقد اقتُرحت محاولات بيداغوجية لتشريك التلاميذ حتى وإن كانوا صغار السنّ، في إعداد مشكلات وفي تأليفها وفي وضعها كإشكالات. وفضلا عن ذلك فإن الجميع «يعترف» بشكل ما، أن الأهمّ هي المشكلات. لكن لا يكفي أن نعترف بذلك في الواقع وكأن الإشكال لم يكن غير حركة مؤقتة وعرضية مدعوة إلى الزوال في تشكيل المعرفة، وأنها لم تكن تدين بأهميتها إلا إلى الشروط الأمبيريقية السلبية التي تخضع لها الذات العارفة؛ ينبغي على النقيض من ذلك رفع هذا الاكتشاف إلى المستوى الترنسندنتالي، واعتبار المشكلات، ليس بصفتها «معطيات» (*data*) وإنما بصفتها «موضوعانيات» فكرانية مكتفية بذاتها وتستتبع أفعالا مقوِّمة واستثمارية في حقولها الرمزية. بعيدا عن كونهما يخصان الحلول فإن الحقيقي والخاطئ يؤثران بادئ ذي بدء على الإشكالات. فحلّ ما، له دائما الحقيقة التي يستحق تبعا للإشكال الذي يجيب عنه؛ وللإشكال دائما الحلّ الذي يستحق تبعا لحقيقته أو خطئه الخاصين، أيْ تبعا لمعناه. ذلك بوضوح هو ما تعنيه عبارات شهيرة مثل «الإشكالات الحقيقية الكبرى لم توضع إلا إذا كانت حُلّت»، أو «الإنسانية لا تطرح إلا الإشكالات التي هي قادرة على حلّها»: ليس البتة لأن الإشكالات العملية أو التأملية هي بمثابة ظل للحلول الموجودة مسبقا وإنما على النقيض من ذلك لأن الحلّ ينجم حتما عن الشروط التامة التي نحدد وفقها الإشكال من حيث هو إشكال، وعن الوسائل والحدود. التي هي في حوزتنا [٢٠٧] من أجل وضعه. الإشكال أو المعنى هو في نفس الوقت موقع حقيقة أصلانية وتَكَوُّن

حقيقة فرعية. مفاهيم اللامعنى، المعنى المغلوط والمعنى المعكوس ينبغي إلحاقها بالإشكالات ذاتها (ثمة إشكالات مغلوطة نتيجة عدم التعيين، وأخرى نتيجة تعيين تضافريّ؛ والحمق في النهاية هو ملَكة الإشكالات المغلوطة، وهو شاهد على عدم القدرة على تكوين وإدراك وتعيين إشكال من حيث هو كذلك). الفلاسفة والعلماء يحلمون بنقل امتحان الحقيقي والخاطئ إلى الإشكالات؛ ذلك هو موضوع الديالكطيقا بصفتها حسابا أرقى أو توافيقية. لكن هنا أيضا، هذا الحلم يعمل فقط بصفته «توبة» ما لم تُستنتَج منه بوضوح اللازمات الترنسندنتالية ولتستمر من جهة الحق الصورة الدغمائية للفكر.

يتواصل الوهم الطبيعي (ذاك الذي يتمثل في استنساخ الإشكالات عن القضايا) بالفعل في وهْم فلسفيّ. نعترف بالاقتضاء النقدي، نجهد في إيصال اختبار الحقيقي والخاطئ حتى إلى الإشكالات؛ لكنّا نصرّ على أن حقيقة إشكال تكمن فحسب في إمكانية تلقّيه حلّا. الشكل الجديد للوهم أو خاصيته التقنية يأتي هذه المرة من كوننا نقولب شكل الإشكالات على **شكل إمكان** القضايا. تلك كانت هي الحال من قبل مع أرسطو ـ أرسطو يعيّن للديالكطيقا مهمتها الحقيقية، مهمتها الفعلية الوحيدة: فن الإشكالات والأسئلة. بينما تمكننا التحليلية من وسيلة حلّ إشكال معطى سلفا أو الإجابة على سؤال فإن الديالكطيقا يتوجب عليها أن تبين كيف يكون طرحنا للسؤال مشروعا. التحليلية تدرس السيرورة التي توصل حتميا قياسا ما إلى مطلوبه أما الديالكطيقا فتبتكر موضوعات القياس (التي يسميها أرسطو تحديدا «إشكالات») وتولّد عناصر قياس متعلق بموضوع («قضايا»). غير أنه للحكم على إشكال فإن أرسطو يدعونا إلى النظر في «الآراء المقبولة من طرف جميع الناس أو من طرف

غالبيتهم أو من طرف الحكماء» لإرجاعها إلى وجهات نظر عامة (محمولات) وبالتالي تشكيل حيوزات تمكّن من إثباتها أو دحضها في نقاش ما. فالأفكار الرائجة هي إذًا اختبار الحس المشترك ذاته؛ سيعدّ إشكالا زائفا كل إشكال تتضمن القضية المناظرة له عيبا منطقيا متعلقا بالعرَض والجنس والخاصة والحدّ. إذا بدت الديالكطيقا محقَّرَة عند أرسطو ومختزَلة في مجرد استلاحات الرأي أو **بادئ الرأي**، فليس ذلك لأنه [٢٠٨] لم يفهم جيدا مهمتها الأساسية، لكن على النقيض من ذلك لأنه لم يدرك جيدا تحقيق هذه المهمة. لكونه ضحية الوهم الطبيعي فإنه يستنسخ الإشكالات عن قضايا الحس المشترك؛ ولكونه ضحية الوهم الفلسفي فإنه يعلق حقيقة الإشكالات على الحس المشترك، أيْ على **الإمكان المنطقي** للحصول على حلّ (القضايا ذاتها تعيّن حالات حلّ ممكنة).

أغلب الظن أن شكل الإمكان يتغير أثناء تاريخ الفلسفة. وهكذا يزعم أنصار منهج رياضيّ الاعتراض على الديالكطيقا؛ ومع ذلك هم يحتفظون منها بالأساسي أيْ بمثل أعلى لتوافيقية أو لحساب قضايا. لكن عوض اللجوء إلى الشكل المنطقي للممكن فإنهم يستخرجون شكل إمكان آخر، رياضيّ بخاصة ـ إما هندسيا وإما جبريّا. يتواصل إذًا استنساخ الإشكالات عن قضايا مناظرة وتقويمها تبعا لإمكان حصولها على حل. بصيغة أدق، من زاوية هندسية وتركيبية، الإشكالات مستنتَجة من قضايا من صنف خاص يسمى مبرهَنات. إنه توجه عام للهندسة الإغريقية، من ناحية لتحديد الإشكالات لصالح المبرهنات ومن ناحية أخرى لإخضاع الإشكالات للمبرهنات ذاتها. ذلك أن المبرهَنات تبدو أنها تعبّر عن خصائص الماهية البسيطة وتبسطها، بينما الإشكالات تخص فقط الأحداث والانفعالات التي تعبرّ عن تقهقرٍ وعن رسمٍ للماهية في المخيلة. لكن على هذا النحو

تقع إحالة زاوية نظر التكوّن ضرورة إلى درجة سفلى: نبرهن على أن شيئا ما لا يمكنه أن لا يكون عوض بيان أنه كائن ولِمَ هو كائن (من هنا تواتر الاستدلالات السلبية، الغير مباشرة والخُلفية عند أوقليدس، والتي تبقي الهندسة تحت هيمنة مبدإ الهوية وتمنعها من أن تكون هندسة العلة الكافية). من زاوية جبرية وتحليلية فإن الأساسي في الوضع لا يشهد تحوّلا. الإشكالات هي الآن مستنسخة عن معادلات جبرية ومقوَّمة تبعا لإمكانية أن نجري على ضوارب المعادلة جملة من العمليات التي تقدّم الجذور. لكن، كما نتخيل الإشكال محلولا في الهندسة، فإننا في الجبر نعمل على كميات مجهولة وكأنها قد كانت معروفة: من هنا يتواصل العمل الذي يتمثل في اختزال الإشكالات في شكل القضايا القادرة على أن تكون لها بمثابة حالات حلّ. نرى ذلك بوضوح عند ديكارت. فالمنهج الديكارتي (البحث [٢٠٩] عن الواضح والمتميز) هو منهج لحل الإشكالات التي نفترض أنها معطاة وليس منهج ابتكار خاص بتكوين الإشكالات ذاتها وبتفهم الأسئلة. إن القواعد التي تخص الإشكالات والأسئلة ليس لها غير دور هو بكامل الوضوح دور ثانوي وتابع. مقاوما الديالكطيقا الأرسطية، ديكارت له معها رغم ذلك نقطة مشتركة، نقطة حاسمة: يظل حساب القضايا والأسئلة مستنتجا من حساب «القضايا البسيطة» التي نفترض أنها كائنة مسبقا، وتلك دائما هي مصادرة الصورة الدغمائية[1].

---

(١) يميز ديكارت بين القواعد الخاصة بـ«القضايا البسيطة» والقواعد الخاصة بـ«الأسئلة» (*Rgulae, XII*). هذه القواعد الأخيرة لا تبدأ تحديدا إلا مع القاعدة XII، ويقع استنتاجها من الأولى. ديكارت ذاته يشدد على نقطة التشابه بين منهجه وبين الديالكطيقا الأرسطية: «هو ذا فقط ما نحاكي فيه الديالكطيقيين: إنهم يفترضون ليعلّموا أشكال القياسات، أن حدودها ومادتها=

تتواصل التغيرات لكن في نفس المنظور. ما الذي يفعله الأمبيريقيون غير ابتكار شكل إمكان جديد: الإحتمال أو الإمكان الفيزيائي للحصول على حلّ؟ وكانط ذاته؟ مع ذلك، وأكثر من أيّ فيلسوف آخر، كان كانط طالب بنقل اختبار الحقيقي والخاطئ إلى الإشكالات والأسئلة؛ حتى أنه هكذا كان عرّف النقد. نظريته العميقة في الفكرة من حيث هي ممشكِلة واستشكالية كانت مكّنته من العثور على المصدر الحقيقي للديالكطيقا وحتى من إدخال الإشكالات في البيان الهندسي للعقل العمليّ. لكن لأن النقد الكانطي يظل تحت هيمنة الصورة الدغمائية أو الحس المشترك فإن كانط مازال يعرّف حقيقة إشكال ما بإمكان حصوله على حلّ: يتعلق الأمر هذه المرة بشكل للإمكان الترنسندنتالي، طبقا لاستعمال مشروع للملكات مثلما هو متعيّن في كل حالة بهذا التنظيم أو ذاك للحس المشترك (التنظيم الذي يناظره الإشكال). ـ نعثر دائما من جديد على وجهيْ الوهم: الوهم الطبيعي الذي يتمثل في استنساخ المشكلات عن القضايا التي نفترض وجودها المسبق، آراء منطقية، مبرهَنات هندسية، معادلات جبرية، [٢١٠] فرضيات فيزيائية، أحكام ترنسندنتالسية؛ والوهم

= معلومة؛ نحن كذلك نطالب مسبقا هنا بأن يكون السؤال مفهوما على الوجه الأكمل» (XIII). ـ وكذا الدور التابع للـ«أسئلة» عند مالبرانش: راجع Recherche de la vérité, VI, 2, chp. 7.. وعند سبينوزا لا يظهر أيّ «إشكال» في استعمال المنهج الهندسي.

غير أنه في الهندسة، كان ديكارت شدد على أهمية النهج التحليلي من زاوية تكوين الإشكالات وليس من زاوية حلولها فحسب (يؤكد أوغيست كونت في صفحات رائعة جدا على هذه النقطة ويبيّن كيف أن توزيع «الفرادات» يحدد «شروط الإشكال»: راجع *Traité élémentaire de géométrie analytique, 1843*). بإمكاننا القول بهذا المعنى إن ديكارت الهندسي يذهب إلى أبعد مما يذهب ديكارت الفيلسوف.

الفلسفي الذي يتمثل في تقويم الإشكالات تبعا لـ «قابليتها للحل»، أيْ تبعا للشكل البرّانيّ المتغير لإمكان حلها. من المحتوم إذًا أن لا يكون الأساس ذاته غير مجرد تشريط خارجيّ. إنه قفز غريب في نفس الموقع ودائرة مفرغة يزعم الفيلسوف أنه يحمل بهما الحقيقة من الحلول حتى الإشكالات، لكن بما أنه ما يزال حبيس الصورة الدغمائية فإنه يُرجع حقيقة الإشكالات إلى إمكان حلولها. فما لم يقع التمكن منه هو الخاصية الداخلية للإشكال من حيث هو كذلك، العنصر الداخلي الملزِم الذي يفصل أوّلا في حقيقته وخطئه والذي يقيس قدرة تكوّنه الذاتي: موضوع الديالكطيقا أو التوافيقية ذاته، «الفارقيّ». الإشكالات اختبارات وانتقاءات. الأساسي هو أنه في صلب الإشكالات يتمّ تكوّن للحقيقة وخلق للحقيقي في الفكر. الإشكال هو العنصر الفارقيّ في الفكر والعنصر التكويني في الحقيقي. بإمكاننا إذًا أن نُحلّ زاوية نظر التكون الفعلي محلّ مجرد زاوية نظر التشريط. الحقيقي والخاطئ لا يظلان في سيانية المشروط بالنسبة إلى شرطه ولا الشرط يظل في السيانية بالنسبة إلى ما يجعله ممكنا. إنتاج الإشكال للحقيقي والخاطئ، وفي نطاق المعنى، تلك هي الطريقة الوحيدة لنحمل على محمل الجد عبارتيْ «إشكال حقيقيّ وزائف». لأجل ذلك يكفي التخلي عن نَسخ الإشكالات عن قضايا ممكنة كما عن تعريف حقيقة الإشكالات بإمكان الحصول على حلّ. على النقيض من ذلك، «قابلية الحل» هي التي عليها أن تكون تابعة لخاصية داخلية: عليها أن تكون متعيّنة بشروط الإشكال في نفس الوقت هي والحلول الواقعية المتولدة بالإشكال وفيه. دون هذا القلب، لا قيمة للثورة الكوبرنيقية الشهيرة. لا ثورة كذلك طالما بقينا عند الهندسة الأوقليدية: ينبغي أن نذهب حدّ هندسة للعلة الكافية، هندسة فارقية من الصنف الرّيماني، تسعى إلى توليد

المنفصل انطلاقا من المتصل أو إلى تأسيس الحلول في شروط الإشكالات.

ليس فقط أن المعنى فكرانيّ بل الإشكالات هي **الأفكار** ذاتها. بين الإشكالات والقضايا ثمة دائما فرق بالطبيعة وبوْن أساسيّ. إن قضية بذاتها هي قضية جزئية وتمثّل **إجابة** محدَّدة. جملة قضايا بإمكانها أن تتوزع بحيث أن الإجابات التي تمثّلها تشكّل [٢١١] حالات **حلّ** عامّ (مثلما هو الحال بالنسبة إلى قيم معادلة جبرية). لكن بالضبط، القضايا سواء كانت كلية أو جزئية فإنها لا تجد معناها إلا في الإشكال التحتيّ الذي يلهمها. وحدها **الفكرة** ووحده الإشكال كليّ. ليس الحل هو الذي يمنح عموميته للإشكال بل الإشكال هو الذي يمنح كليته للحلّ. لا يكفي أبدا أن نحلّ إشكالا بواسطة سلسلة من الحالات البسيطة التي تلعب دور عناصر تحليلية؛ بل ينبغي أيضا تعيين الظروف التي يكتسب فيها الإشكال الحد الأقصى من التضمن والشمول، القادر على إيصال الاتصال الفكرانيّ الخاص به إلى حالات الحلّ. حتى بالنسبة إلى إشكال قد لا تكون له إلا حالة حلّ واحدة فإن القضية التي قد تعيّن هذه الحالة قد لا تجد معناها إلا في مركّب قادر على استيعاب أوضاع خيالية وعلى إدماج مَثَل أعلى للاتصال. إيجاد حلّ معناه أن نولّد دائما الانفصالات على أساس من الاتصال العامل بصفته **فكرة**. مذ «ننسى» الإشكال لن يكون أمامنا غير حل عامّ مجرد؛ وبما أنه لا شيء مازال بإمكانه دعم هذه العمومية فإنه لا شيء بإمكانه منع هذا الحل من التفتت في القضايا الجزئية التي تشكّل حالاته. القضايا المنفصلة عن الإشكال ترتد إلى وضعية القضايا الجزئية التي قيمتها الوحيدة هي قيمة تعيينية. حينئذ يجهد الوعي في إعادة بناء الإشكال لكن تبعا للبديل المحيَّد للقضايا الجزئية (استفهامات، شكوك،

استلاحات، فرضيات) وتبعا للشكل الخاوي للقضايا الكلية (معادلات، مبرهَنات، نظريات...)[١]. يبدأ حينئذ الخلط المضاعف الذي يماثل بين الإشكال وسلسلة **الشّرطيات**، ويخضعه لسلسلة **القطعيات**. لقد ضاعت طبيعة الكلي؛ لكن معها كذلك طبيعة الفردي. ذلك أن الإشكال أو **الفكرة** هو الفرادة العينية بقدر ما هو الكلية الحق. فالعلاقات التي تشكّل كلية الإشكال تناظرها توزّعات النقاط المتميزة والمتفردة التي تشكّل تعيين شروط الإشكال. بروكليس، مع إبقائه على أولوية المبرهَنة على الإشكال، قد كان عرّف بصرامة هذا الأخير [٢١٢] بصفته يخص نظام أحداث وانفعالات[٢]. وليبنيتز كان قال بوضوح ما الذي كان يفصل بين الإشكال والقضايا: شتى ضروب الأحداث، «الكيفية والظروف» حيث تجد القضايا معناها. لكن هذه الأحداث هي أحداث فكرانية، ذات طبيعة أخرى، وهي أعمق من الأحداث الواقعية التي تعيّنها في نظام الحلول. تحت الأحداث الكبرى الصاخبة ثمة أحداث الصمت الصغرى كما تحت النور الطبيعي ثمة الإيماضات الصغرى للفكرة. الفرادة ليست أقل حضورا في ما وراء القضايا الجزئية من حضور الكلي في ما وراء

---

(١) واحدة من الخصائص الأكثر طرافة في الإبستيمولوجيا الحديثة هي الاعتراف بهذه اللاإختزالية المضاعفة للـ«إشكال» (بهذا المعنى، استعمال لفظ الإستشكال بصفته اسما يبدو لنا توليدا ضروريا) - راجع جورج بولغان (Georges Bouligand) وتمييزه بين «العنصر - الإشكال» و«العنصر - الشميلة الإجمالية» (خاصة، *Le déclin des absolus mathématico-logiques*, éd. D'Enseignement supérieur, 1949)؛ جورج كانغلام (Georges Canguilhem) وتمييزه بين الإشكال والنظرية (خاصة، *Le normal et le pathologique*, Presses Universitaires de France, 1966).

(٢) Proclus, *Les commentaires sur le premier livre des Eléments d'Euclide* (trad. Ver Eecke, Desclée de Brouwer), pp. 65 sq.

القضية الكلية. **الأفكار** الإستشكالية ليست ماهيات بسيطة بل هي مركَّبات وكثْرات علاقات وفرادات مناظرة. من زاوية نظر الفكر، التمييز الإستشكالي بين العادي والمتفرّد، واللامعاني التي تأتي من توزيع سيء في شروط الإشكال، هي دون شك أهمّ من الثنائية الشرطية أو القطعية للحقيقي والخاطئ، مع «الأخطاء» التي تأتي فقط من الخلط بينهما في حالات الحل.

الإشكال لا يوجد خارج حلوله. لكن بعيدا عن أن يزول فإنه يدأب ويدوم في تلك الحلول التي تغطيه. يتعيّن إشكال ما في نفس الوقت الذي يكون وجد فيه حلا؛ لكن تعيينه لا يختلط والحل، فالعنصران يختلفان بالطبيعة، والتعيين هو بمثابة تكوّن الحل المصاحب (هكذا ينتمي توزيع الفرادات بالتمام لشروط الإشكال بينما يحيل تنويعها سلفا إلى الحلول المبنية في ظل هذه الشروط). الإشكال هو في نفس الآن متعال ومحايث بالنسبة إلى حلوله. متعال لأنه يتمثل في نسق من الروابط الفكرانية أو من العلاقات الفارقية بين العناصر التكوينية. محايث لأن هذه الروابط أو العلاقات تتجسد في الصلات الحالية التي لا تشبهها والتي هي معرَّفة بمجال الحلّ. لا أحد بيّن بأفضل مما فعل البارت لوتمان (Albert Lautman) في كتابه الرائع أن الإشكالات كانت أولا **أفكارا** أفلاطونية، روابط فكرانية بين مفاهيم **ديالكطيقية**، خاصة بـ «أوضاع محتملة للموجود»؛ لكنها كانت تفعّلت هي أيضا في العلاقات الواقعية المكوّنة للحل المبحوث عنه في مجال **رياضيّ** أو **فيزيائيّ**، إلخ. إنه بهذا المعنى، وفق لوتمان، [٢١٣] يشارك العلم دوما في ديالكطيقا تتجاوزه، أيْ في قوة رياضية وخارجة عن القضية، مع أن هذه الديالكطيقا لا تجسّم هذه الروابط إلا في قضايا النظريات العلمية

الفعلية[1]. الإشكالات هي دائما ديالكطيقية؛ لذلك عندما «تنسى» الديالكطيقا علاقتها الحميمة بالإشكالات من حيث هي أفكار، عندما تكتفي باستنساخ الإشكالات عن القضايا فإنها تفقد قدرتها الحقيقية لتقع تحت سيطرة السلبي وتستعيض حتما عن الموضوعانية الفكرانية للإستشكالي بمجرد تجابهٍ بين القضايا المتقابلة، المتضادة أو المتناقضة. إنه تشويه مديد يبدأ مع الديالكطيقا ذاتها ويجد شكله الأقصى في الهيغلية. لكن إذا كان من الحقيقي أن ما هو ديالكطيقي من حيث المبدإ هو الإشكالات وما هو علمي هو حلولها فإنه ينبغي أن نميز بشكل أكثر اكتمالا بين: الإشكال بصفته هيئة متعالية؛ المجال الرمزي حيث يقع التعبير عن شروط الإشكال في حركة محايثته؛ مجال القابلية العلمية للحل حيث يتجسد الإشكال، والذي بمقتضاه تتحدد الرمزية السابقة. نظرية عامة للإشكال وللشميلة الفكرانية المناظرة هي فقط التي ستستطيع تدقيق العلاقة بين هذه العناصر.

* * *

الإشكالات ورمزياتها هي في علاقة بالعلامات. إنها العلامات هي التي «تمثّل إشكالا» وتنبسط في مجال رمزيّ. الاستعمال

---

(١) Albert Lautman, *Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques* (Hermann, 1938), t. I, p. 13; t. II, p. 149 («العنصر القبْليّ الوحيد الذي كنا أدركناه منعطٍ في تجربة استعجال الإشكالات هذا، في تلك التجربة السابقة على اكتشاف حلول الإشكالات...»). ـ وحول المظهر المزدوج للأفكار ـ إشكالات، التعالي والمحايثة، راجع Nouvelles recherches sur la structure dialectique des mathématiques (Hermann, 1939), pp. 14-15.

المفارقيّ للملَكات وبادئ ذي بدء للحساسية في العلامة، يحيل إذًا إلى **الأفكار** التي تجوب كل الملَكات وتنبّهها إلى طريقة تعبيرها. عكسيا، **الفكرة** تحيل إلى الاستعمال المفارقيّ لكل ملَكة وتقدّم هي ذاتها المعنى إلى اللغة. وإنه لَذات الأمر أن نستكشف **الفكرة** ونرفع كل واحدة من الملكات إلى ممارستها المتعالية. إنهما مظهرا **فعل تعلّم** ومِران أساسيّ. ذلك أن المتمرن هو من ناحية من يكوّن ويستثمر إشكالات عملية أو تأملية من حيث هي كذلك. المران هو الاسم الذي يناسب [٢١٤] الأفعال الذاتية المنجزة في مواجهة موضوعانية الإشكال (**الفكرة**)، بينما المعرفة تشير فحسب إلى عمومية المفهوم أو إلى الإحتياز الرصين لقاعدة للحلول. اختبار شهير في علم النفس يعرض قردا يُقترح عليه أن يجد غذاءه في علب ذات لون معين من ضمن علب أخرى ذات ألوان متنوعة؛ تحين فترة مفارقية يتناقص فيها عدد «الأخطاء» دون أن يتمكن القرد مع ذلك من «معرفة» أو من «حقيقة» حلّ لكل حالة. لحظة سعيدة هي تلك التي ينفتح فيها القرد ـ الفيلسوف للحقيقة وينتج هو ذاته الحقيقيّ لكن فقط من حيث أنه يبدأ بالدخول في الكثافة الملوَّنة لإشكال ما. نرى هنا كيف يتولد انفصال الإجابات على قاعدة اتصال مران فكرانيّ وكيف يتوزع الحقيقي والخاطئ تبعا لما نفهمه من الإشكال وكيف تنبثق الحقيقة النهائية عندما يقع الحصول عليها بصفتها حد الإشكال المفهوم والمتعين بالتمام، بصفتها نتاج السلسلات التكوينية التي تشكّل المعنى، أو حصيلة تكوّن لا يتمّ فقط في رأس قرد. المران هو الدخول في كليّ العلاقات التي تقوّم **الفكرة** وفي الفرادات التي تناظرها. **فكرة** البحر على سبيل المثال مثلما كان بيّن ذلك ليبنيتز هي منظومة من الروابط أو من العلاقات الفارقية بين الجزيئات والفرادات المناظرة لدرجات تغيّرِ هذه العلاقات ـ هي

جملة المنظومة المتجسدة في الحركة الواقعية للأمواج. تعلّم السباحة هو المزاوجة بين نقاط متميزة لجسدنا والنقاط المفردة للفكرة الموضوعية من أجل تشكيل مجال استشكاليّ. هذه المزاوجة تعيّن لنا عتبة وعي تتوافق في مستواها أفعالنا الواقعية مع إدراكاتنا الحسية للصلات الواقعية للموضوع، مقدمة حينئذ حلا للإشكال. لكن بدقة، **الأفكار** الإستشكالية هي في نفس الوقت العناصر النهائية للطبيعة والموضوع التحعتبيّ للإدراكات الحسية الصغرى. بحيث أن «التعلم» يمر دائما باللاوعي، يحدث دائما في اللاوعي، مقيما بين الطبيعة والفكر رابطة تواطؤ عميق.

المتمرّن من ناحية أخرى يرفع كل ملَكة إلى ممارستها المتعالية. في الحساسية هو يبحث عن توليد هاته القدرة الثانية التي تدرك ما لا يمكن أن يكون إلا محسوسا. تلك هي تربية الحواس. ومن ملكة إلى أخرى يتنقل العنف لكنه يتضمن دائما **الآخر** في ما لا مثيل له لكل منها. انطلاقا من أية علامات للحساسية وبأية ذخيرة للذاكرة سيقع إيقاظ الفكر [٢١٥] في ظل انفتالات متعينة بفرادات أية **فكرة**؟ لا نعرف مسبقا البتة كيف سيتأتى لشخص ما أن يتعلّم - بأيّ شغف نصبح قادرين على إجادة اللاتينية، بأية لقاءات يكون المرء فيلسوفا، في أية قواميس نتعلم التفكير. حدود الملكات يتدامج بعضها في البعض الآخر في الشكل المنكسر لما يحمل وينقل الفرق. لا وجود لمنهج للعثور على الكنوز ولا وجود فضلا عن ذلك لمنهج للتعلم وإنما يوجد ترويض عنيف وتثقيف أو تربية (paideïa) تجوب الفرد بتمامه (أمهق حيث يولد فعل الإحساس في الحساسية، محبوس اللسان حيث يولد الكلام في اللغة، عديم الرأس حيث يولد فعل التفكير في الفكر). المنهج هو وسيلة المعرفة التي تنظم تآزر كل الملكات؛ وهو كذلك تجلّي حس مشترك أو تحقيق **تفكير طبيعيّ**

(Cogitatio natura) يفترض إرادة طيبة كما «قرارا متبصرا» للمفكر. لكن مثلما كان قال نيتشه بحق، التثقف هو حركة التعلم، مغامرة اللاإرادي التي تربط حساسية وذاكرة ثم فكرا مع كل ضروب العنف والقساوات الضرورية لـ «ترويض شعب من المفكرين» ولـ «ترويض الفكر».

طبعا، غالبا ما نعترف بأهمية وبنبل التعلّم. لكن كأن ذلك هو بمثابة احترام للشروط الأمبيريقية للـ**معرفة**: نجد نبلا في هذه الحركة التحضيرية التي عليها مع ذلك أن تضمحل في الحصيلة. وحتى إذا أكدنا على خصوصية التعلّم وعلى **الزمن** المتضمَّن في التعلم فذلك من أجل تهدئة هواجس وعي سيكوولوجيّ من المؤكد أنه لا يسمح لنفسه منازعة المعرفة حقها الفطري في تمثيل الترنسندنتالي كله. ليس التعلم غير الواسطة بين اللامعرفة والمعرفة والانتقال الحيّ من الواحدة إلى الأخرى. لقد رددنا عبثا أن التعلم هو على كل حال مهمة لا نهائية؛ هذه الأخيرة هي مع ذلك مستبعَدة جهة الظروف والاكتساب، موضوعة خارج ماهية ـ يفترض أنها بسيطة ـ للمعرفة من حيث هي فطرية وعنصر **قبْليّ** أو حتى **فكرة** ناظمة. وأخيرا يقع التعلم مجددا بالأحرى جهة الفأر في المتاهة بينما الفيلسوف خارج الكهف يستولي على النتيجة فقط ـ المعرفة ـ ليستخرج منها المبادئ الترنسندنتالية. حتى عند هيغل، التعلم المدهش الذي نواكبه في **الفنومينولوجيا** يظل تابعا، في نتيجته كما في مبدئه، لمثل أعلى للمعرفة بصفتها معرفة مطلقة. من الحقيقي هنا أيضا أن أفلاطون هو الذي يمثل الاستثناء. إذ التعلم معه هو حقا الحركة الترنسندنتالية للنفس وهو ما لا يمكن اختزاله في المعرفة كما [٢١٦] في اللامعرفة. إن الشروط الترنسندنتالية للفكر ينبغي أن تُقتطع من «التعلم» وليس من المعرفة. لذلك وقع تعيين الشرط من قِبَل

أفلاطون في شكل **الاستذكار** وليس في شكل الفطرية. وهكذا يدخل زمن في الفكر، ليس بصفته الزمن الأمبيريقي لمفكر خاضع لشروط واقعية والذي يستغرق التفكير بالنسبة إليه وقتا، وإنما بصفته زمن الفكر المحض أو بصفته شرطا من جهة الحق (الزمن يستغرق الفكر). ويجد الاستذكار موضوعه الخاص، ما ينبغي تذكّره (mémorandum) في المادة المخصوصة للتعلم، أيْ في الأسئلة والإشكالات من حيث هي كذلك وفي تطلّب الإشكالات بقطع النظر عن حلولها، في **الفكرة**. لِمَ تعريض هذا القدر من المبادئ المتعلقة بما يعنيه التفكير للخطر من طرف الإستذكار ذاته؟ ذلك أن الزمن الأفلاطوني لا يُدخل فَرقه في الفكر، والتعلم لا يُدخل تباينه في الفكر، إلا من أجل إخضاعهما مرة أخرى للشكل الميثي للمشابهة والهوية، وبالتالي لصورة المعرفة ذاتها. بحيث أن كامل النظرية الأفلاطونية في التعلم تعمل بصفتها توبة، تسحقها الصورة الدغمائية الناشئة وهي توجِد غورا تظل عاجزة عن سبره .**مينون** جديد قد يقول: المعرفة هي التي ليست شيئا آخر غير شكل أمبيريقي، مجرد نتيجة تقع ويعاد وقوعها في التجربة، لكن التعلم هو البنية الحقيقية الترنسندنتالية التي توحّد دون توسيط بين الفرق والفرق، بين التباين والتباين، وهو الذي يُدخل الزمن في الفكر، لكن بصفته شكلا محضا للزمن الخاوي بعامة وليس بصفته ماضيا ميثيا معينا، حاضرا ميثيا قديما معينا. نجد أنفسنا دائما في حاجة لقلب العلاقات أو التوزيعات المفترضة للأمبيريقي وللترنسندنتالي. وعلينا أن نعتبرها بمثابة مصادرة ثامنة في الصورة الدغمائية، مصادرة المعرفة التي لا تفعل غير اختصار واستجماع كل المصادرات الأخرى في حصيلة يُفترض فيها أنها بسيطة.

لقد أحصينا ثماني مصادرات ولكل واحدة منها شكلان: ١ ـ

مصادرة المبدإ أو مصادرة **تفكير طبيعيّ كليّ** (*Cogitatio natura universalis*) (إرادة خيّرة للمفكر وطبيعة خيّرة للفكر)؛ ٢ ـ مصادرة المثالي أو مصادرة الحس المشترك (الحس المشترك بصفته **انسجام ملكات** (*concordia facultatum*) والسداد بصفته توزيعا يضمن هذا الوفاق)؛ ٣ ـ مصادرة النموذج أو مصادرة التعرف (التعرف داعيا كل الملكات إلى أن تمارَس على موضوع يُفترض فيه أنه هو ذاته، وإمكانية الخطإ التي تصدر عن ذلك في التوزيع عندما تخلط ملكة ما، بين واحد من موضوعاتها وموضوع آخر لملكة أخرى)؛ ٤ ـ مصادرة العنصر أو مصادرة التصور (عندما يكون الفرق تابعا للأبعاد التكميلية للهو هو وللمشابه، للمماثل وللمقابل)؛ ٥ ـ مصادرة السلبي أو مصادرة الخطإ (حيث يعبّر الخطأ في نفس الآن عن كل ما يمكن أن يحدث من سيء في الفكر لكن بصفته نتاج آليات **خارجية**)؛ ٦ ـ مصادرة الوظيفة المنطقية أو مصادرة القضية (تمّ النظر إلى التسمية بصفتها محلّ الحقيقة، المعنى لم يكن غير النسخة المحيَّدة للقضية أو تكرارها اللامحدود)؛ ٧ ـ مصادرة الجهة أو مصادرة الحلول (الإشكالات من حيث هي مستنسخة ماديا عن القضايا أو من حيث هي معرَّفة صوريا بإمكان حلّها)؛ ٨ ـ مصادرة النهاية أو النتيجة، مصادرة المعرفة (تبعية التعلم للمعرفة وتبعية التربية للمنهج). إذا كان لكل مصادرة شكلان فلأنها طبيعية مَرة وفلسفية مرة أخرى؛ هي في اعتباطية الأمثلة مرة وفي مفترض الماهية مرة أخرى. إن المصادرات ليست في حاجة إلى أن تقال: إنها تعمل بشكل أفضل في صمت، في مفترَض الماهية ذاك كما في اختيار الأمثلة؛ وهي جميعها تشكّل الصورة الدغمائية للفكر. إنها ترهق الفكر بصورة هي صورة **الهو هو والشبيه** في التصور، لكن الصورة تشوّه بشكل بالغ جدا ما الذي يعنيه التفكير، مستلبة قدرتيْ

الفرق والمعاودة، وقدرتي البدء والاستئناف الفلسفيين. الفكرة التي تلد في الفكر، فعل التفكير المتولد في تناسليته والذي لا هو معطى في فطريته ولا هو مفترض في الاستذكار، هو الفكر دون صورة. لكن ما هو هذا الفكر وسيرورته في العالم؟

[٢١٨] الفصل الرابع

الشميلة الفكرانية للفرق

لم ينفك كانط يذكّر بأن **الأفكار** «استشكالية» بالضرورة. وبالمقابل، الإشكالات هي الأفكار ذاتها. لا ريب أنه يوضح أن الأفكار تلقي بنا في إشكالات زائفة. لكن هذه الخاصية ليست هي الأعمق: إذا كان العقل يضع حسب كانط إشكالات زائفة بشكل خاص وهو يحمل بالتالي الوهم في صلبه فلأنه بدءا ملَكة وضع إشكالات بعامة. مثل هذه الملَكة مأخوذة في وضعها الطبيعي ليس لها بعدُ وسيلة تمييز ما هو حقيقي أو ما هو خاطئ وما هو مبرَّر أم غير مبرَّر في إشكال هي تضعه. لكن العملية النقدية هدفها تحديدا هو منحها هذه الوسيلة: «ليس للنقد أن ينشغل بموضوعات العقل وإنما بالعقل ذاته أو بالإشكالات التي تخرج من صُلبه»[1]. سنعلم أن الإشكالات الزائفة مرتبطة باستعمال غير مشروع للفكرة. وينجم عن ذلك أن كل إشكال ليس زائفا: الأفكار، وبموجب طبيعتها

(١) Kant, *Critique de la raison pure*, préface de la 2e édition (tr. Barni, Gilbert éd., I, pp.24 -25): «العقل المحض التأملي له هذه الخاصية وهو أنه يسعه ويتوجب عليه أن يقدّر بالضبط اقتداره الخاص تبعا لمختلف الكيفيات التي يختار وفقها موضوعات تفكيره، وأن يقوم حتى بإحصاء كامل لكل طرقه المختلفة التي يطرح بها على نفسه إشكالات...»

النقدية المفهومة جيدا، لها استعمال مشروع تماما، يتسمّى «ناظما»، وتبعا له تكوّن الأفكار إشكالات حقيقية أو تضع مشكلات محكمة الأساس. ومن أجل ذلك فإن الناظم يعني الإستشكالي. الأفكار بذاتها استشكالية وممشكِلة ـ وكانط، رغم بعض النصوص التي يماثل فيها بين الألفاظ، فإنه يَجهد ليبين الفرق بين «استشكاليّ» من ناحية و«شَرطيّ»، «وهميّ»، «عامّ» أو «مجرّد» من ناحية أخرى. بأي معنى إذن، يضع العقل الكانطي إشكالات أو يكوّنها بصفته ملَكة أفكار؟ ذلك أنه وحده هو القادر على أن يجمع في كلٍّ، طرائق الذهن [٢١٩] المتعلقة بجملة من الموضوعات[1]. سيظل الذهن بذاته غارقا في طرائق مجزأة، سجينا لتساؤلات أو مباحث أمبيريقية جزئية متعلقة بهذا الموضوع أو ذاك لكنه لن يرتفع البتة حَدَّ تصوّر «إشكال» قادر على منح كل طرائقه وحدة نسقية. الذهن وحده سيتحصل على نتائج أو إجابات، هنا وهناك، إلا أن هذه النتائج والإجابات لن تشكّل قَطّ «حلا». ذلك أن كل حل يفترض إشكالا أي تشكُّل مجال نسقيّ موحَّد يوجه ويستغرق البحوث أو التساؤلات بحيث تشكل الإجابات بدورها وبكامل الدقة حالات حل. يصادف كانط أن يقول إن الأفكار هي «إشكالات دون حل». إنه يعني أن ليست الأفكار بالضرورة هي إشكالات زائفة وبالتالي معتاصة وإنما على العكس من ذلك إن الإشكالات الحقيقية هي أفكار وإن هذه الأفكار ليست ملغاة من قِبل حلولها بما أنها هي الشرط اللازب الذي من دونه لن يوجد أي حل أبدا. ليس للفكرة من استعمال مشروع إلا وهو موكول إلى مفاهيم الذهن، لكن عكسيا، مفاهيم الذهن لا تجد أساس استعمالها التجريبيّ التام (الأقصى) إلا عندما

(١) نفس المصدر، **الأفكار الترنسندنتالية**، I، ص٣٠٦.

تكون ملحقة بالأفكار الإستشكالية، إما أنها تنتظم حول خطوط متساتلة نحو بؤرة نموذجية خارج التجربة، وإما أنها تنعكس على قاع أفق أعلى يكتنفها جميعها[1]. مثل هذه البؤر ومثل هذه الآفاق هي الأفكار، أي الإشكالات من حيث هي كذلك، في طبيعتها المحايثة والمتعالية في نفس الآن.

للإشكالات قيمة موضوعية، وللأفكار موضوع بشكل ما. «استشكاليّ» لا يعني وحسب نوعا بالغ الأهمية من الأفعال الذاتية بل بعدا من أبعاد الموضوعية على حيالها، تستثمره هذه الأفعال. إن موضوعا خارج التجربة لا يمكن تصوره إلا في هيئة استشكاليّة؛ وهو ما لا يعني أن الفكرة ليس لها موضوع حقيقي وإنما أن الإشكال من حيث هو إشكال هو الموضوع الحقيقي للفكرة. يذكّر كانط أن موضوع الفكرة لا هو وهْم ولا هو فرضية ولا هو كائن منطقيّ: إنه موضوع لا يمكن أن يُعطى ولا أن يُعرَف لكن ينبغي أن يُتصوَّر دون قدرة على تعيينه مباشرة. يودّ كانط أن يقول إن الفكرة بصفتها إشكالا لها في نفس الوقت قيمة موضوعية [٢٢٠] وغير متعيّنة. لم يعد اللامتعيّن مجرد نقيصة في معرفتنا ولا عوزا في الموضوع؛ إنه بنية موضوعية، إيجابية تماما، عاملة سلفا في الإدراك الحسي بصفتها أفقا أو سكنا. وبالفعل، الموضوع اللامتعيِّن، الموضوع في الفكرة يفيدنا في تصوير موضوعات أخرى (موضوعات التجربة) هي التي يضفي عليها أقصى ما يكون من الوحدة النسقية. الفكرة سوف لن تنسقن الطرائق الصورية للذهن ما لم يكن موضوع الفكرة قد أضفى على الفنومينات وحدة مشابهة من زاوية مادتها. لكن على هذا النحو لا يكون اللامتعيّن غير اللحظة الموضوعية

(١) الصورتان توجدان في **ملحق الديالكطيكا**، II، ص١٥١ وص١٦٠.

الأولى للفكرة. إذ، من ناحية أخرى، يصبح موضوع الفكرة قابلا للتعين بشكل غير مباشر: إنه قابل للتعين بالمماثلة مع موضوعات التجربة، تلك الموضوعات التي يضفي عليها الوحدة لكنه يواجهها في المقابل بتعيين «مماثل» للعلاقات التي تقيمها في ما بينها. وفي النهاية، يحمل موضوع الفكرة في ذاته المثل الأعلى لتعيينٍ كاملٍ لانهائيّ بما أنه يؤمّن تنويع(*) مفاهيم الذهن، تنويعا تتضمن هذه المفاهيم بمقتضاه تدريجيا فروقات بحيازتها لمجال اتصال لانهائي حصرا.

تعرض الفكرة إذن ثلاث لحظات: فهي غير متعيّنة في موضوعها، قابلة للتعين بالنسبة إلى موضوعات التجربة، حمالة لنموذج تعيين لا نهائي بالنسبة إلى مفاهيم الذهن. من البيّن أن الفكرة تستعيد ههنا الوجوه الثلاثة للكوجيتو: **الأنا موجود** بصفته وجودا غير متعيّن، **الزمان** بصفته الصورة التي تحتها يكون هذا الوجود قابلا للتعيّن،

(*) ترجمنا spécification بتنويع وليس بتخصيص، ذلك أن السياق متعلق بكانط الذي **قانون التنويع** عنده والذي هو قانون ترنسندنتاليّ، هو الذي يُلزِم الذهن بالبحث تحت كل نوع عن أنواع سفلى وتحت كل فصل عن فصول أصغر. وإذا كان الذهن لا يعرف إلا من خلال المفاهيم فإنه لا يعرف شيئا بواسطة الحدوس الحسية مهما ذهب بعيدا في تنويعاته. وعليه فإن معرفة الفنومينات في تعيّنها الكلي تقتضي تنويعا متواصلا للمفاهيم بشكل لا نهائيّ. قانون التنويع هذا لا يمكن أن يُستمَدّ من التجربة بل هو الذي يحكم التنويع الأمبيريقي ويسبقه بصفته مبدأ عقليا. وعلى الجملة فإنه لا ذهن إلا بافتراض فروقات في الطبيعة ولا ذهن كذلك إلا بشرط وجود انسجام بين موضوعاته، ذلك أن تنوّع ما يمكن أن يتضمنه مفهوم ما هو الذي يشكّل استعمال ذلك المفهوم وهو الذي يحدد اهتمام الذهن. (انظر، E.Kant, *Critique de la raison pure* , trad. A.Tremesaygues et B. Pacaud, PUF, Paris, 8e éd., 1975 (1re éd. 1944), p.460.) (المترجم).

الأنا أفكر بصفته تعيينا. الأفكار هي تحديدا فِكَر الكوجيتو، إنها تفاضليات الفكر. وما دام الكوجيتو يحيل إلى أنا مشدوخ، مشقوقا بصورة الزمن الذي يشقّه من الأول إلى الآخِر، فينبغي أن نقول عن الأفكار إنها تزدحم في الشدخ وإنها تطلع باستمرار على جنبات هذا الشدخ، خارجة وداخلة دون توقف، متشكّلة بكثرة كثيرة من الكيفيات المتنوعة. فالأمر لا يتعلق أيضا بطمر ما لا يمكن طمره. لكن، كما يجمع الفرق ويُمفصل مباشرة ما يميزه وكما يحتفظ الشدخ بما يشدخه فإن الأفكار تتضمن كذلك لحظاتها الممزَّقة. إنه يعود إلى **الفكرة** أن تستبطن الشدخ وساكنيه، [أي] نمْلَه. ليس ثمة في الفكرة أية مطابقة ولا أيّ خلط وإنما فيها وحدة موضوعية استشكالية داخلية للامتعيّن، لما يقبل التعيّن وللتعيين. ولعل ذلك هو ما لا يظهر بشكل كاف عند كانط: فحسبَه هو، اثنتان من اللحظات الثلاث، تظلان خواصّ خارجية (إذا كانت الفكرة في حد ذاتها غير متعينة فإنها لا تقبل التعين إلا بالنسبة إلى موضوعات التجربة و[٢٢١] لا تحمل نموذج التعيين إلا بالنسبة إلى مفاهيم الذهن). فضلا عن ذلك، يجسد كانط هذه اللحظات في **الأفكار** المتميزة: الأنا بخاصة غير متعين، العالَم قابل للتعيين والله هو نموذج التعيين. لعله ههنا ينبغي البحث عن الأسباب الحقيقية التي لأجلها مكث كانط عند زاوية التشريط دون التوصل إلى زاوية التكوين مثلما كان آخذه على ذلك المابعد كانطيين. وإذا كان عيب الدغمائية هو دائما طمر ما يفصل فإن عيب الأمبيريقية هو في تركها المفصول خارجيا؛ بهذا المعنى ما يزال ثمة الكثير من الأمبيريقية في **النقد** (والكثير من الدغمائية عند المابعد كانطيين). فالأفق أو البؤرة، النقطة «الحرجة» حيث يقوم الفرق من حيث هو فرق بوظيفة الوصْل، لم تتحدد بعدُ.

* * *

نحن نواجه لا ـ (أ) بـ (د) (س) مثلما نواجه رمز التضاد برمز الفرق (**فلسفة الفرق**/*Differenzphilosophie*) ـ كما السالبية بالفرق في حد ذاته. من الحقيقي أن التناقض يبحث عن **الفكرة** جهة الفرْق الأكبر، بينما توشك التفاضلية عن السقوط في هوة اللامتناهي الصِّغر. لكن على هذا النحو، الإشكال ليس مطروحا بشكل جيد: إنه خطأ أن نربط قيمة الرمز (د) (س) بوجود اللامتناهيات الصغر؛ لكنه خطأ أيضا أن ننكر عليه كل قيمة أنطولوجية أو معرفية باسم إنكار اللامتناهيات الصغر. بحيث أنه في التأويلات القديمة لحساب التفاضل، التي قيل عنها إنها متخلفة أو ما قبل علمية، ثمة كنز ينبغي تخليصه من قشرته التي هي قشرة اللامتناهي الصغر. يجب الكثير من السذاجة الفلسفية حقا والكثير من الجرأة لنحمل على محمل الجد الرمز (د) (س): كانط وحتى ليبنيز كانا تخليا من جهتهما عن ذلك. لكن في التاريخ الخفي للفلسفة التفاضلية، تتألق ثلاثة أسماء تألقا ساطعا: سليمان ميمون (Salomon Maïmon) يؤسس بشكل مفارقيّ المابعد كانطية بإعادة تأويل ليبنيزيّ للحساب (١٧٩٠)؛ هويني فرونسكي (Hoëné Wronski)، رياضيّ عميق، يطور نسقا وضعويا ومسيحيا وصوفيا في نفس الآن مفترضا تأويلا كانطيا للحساب (١٨١٤)؛ بورداس دومولان (Bordas-Demoulin), وبمناسبة تفكّر في ديكارت، يؤوّل الحساب تأويلا أفلاطونيا (١٨٤٣). الكثير من الثروات الفلسفية هنا لا ينبغي التضحية بها من أجل التقنية العلمية الحديثة: ليبنيز وكانط وأفلاطون أهل الحساب. ينبغي على مبدإ فلسفة تفاضلية بعامة أن يكون موضوع عرض صارم ولا يخضع في شيء للامتناهيات في الصغر. إن الرمز (د) (س) [٢٢٢] يتبدى في نفس الآن بصفته غير متعيّن وبصفته قابلا للتعيّن وبصفته تعيينا. هذه المظاهر الثلاثة توافقها ثلاثة مبادئ تشكّل العلة

الكافية: اللامتعين بما هو كذلك ((د) (س)، (د) (ي)) يوافقه مبدأ قابلية تعيّن؛ القابل للتعين فعليا ($\frac{\text{دي}}{\text{دس}}$) يوافقه مبدأ تعيين متبادل؛ المتعين فعليا (قيم $\frac{\text{دي}}{\text{دس}}$) يوافقه مبدأ تعيين تامّ. باختصار، (د) (س)، هو **الفكرة** ـ **الفكرة** الأفلاطونية، الليبنيزية أو الكانطية، إنه «الإشكال» وكينونته.

فكرة النار تستغرق النار بصفتها كتلة واحدة متصلة قابلة للتوسع. فكرة الفضة تستغرق موضوعها بصفته تواصلية سائلة لمعدن صاف. لكن إذا كان من الحقيقي أن المتصل ينبغي أن يُنسب إلى **الفكرة** وإلى استعمالها الإستشكالي فذلك بشرط أن لا يتواصل تعريفه بخاصيات مستعارة من الحدس الحسي أو حتى الهندسي، مثلما ما يزال عليه ذلك التعريف عندما نتحدث عن استكمال وسائط ومتواليات لانهائية مضافة أو أجزاء ليست هي البتة أصغر الأجزاء الممكنة. لا ينتمي المتصل حقا إلى **الفكرة** إلا في نطاق تحديدنا لعلة فكرانيّة للمتصل. إن التواصلية مأخوذة مع علّتها تشكّل العنصر المحض للكموية. وهذا العنصر لا يختلط لا مع الكميات الثابتة للحدْس (مقدار (*quantum*)) ولا مع الكميات المتغيرة بصفتها مفاهيم ذهنية (كمّ (*quantitas*)) .كذلك الرمز الذي يعبّر عنه هو لا متعيّن بالتمام: (د) (س) لا يمثل حصريا أيّ شيء بالنسبة إلى (س)، و(د) (ي) بالنسبة إلى (ي). لكن الإشكال كله كامن في دلالة هذه الأصفار. مقادير بصفتها مواضيع الحدْس لها دائما قيم خاصة؛ وحتى موحَّدة في علاقة كسرية، وكل مقدار يحتفظ بقيمة مستقلة لعلاقته. **الكمية** بصفتها مفهوما ذهنيا لها قيمة عامة والعمومية تعبّر هنا عمّا لا نهاية له من القيم الممكنة الخاصة بقدر ما يمكن للمتغيّر أن يَقبل منها. لكن يتوجب دائما وجود قيمة خاصة لها وظيفة تمثيل

القيم الأخرى والقيام مقامها: كذا المعادلة الجبرية للدائرة $س^٢ + ي^٢ + ر^٢ = ٠$. والأمر لم يعد كذلك بالنسبة إلى (ي) (د) (ي) + (س) (د) (س) = ٠، التي تعني «كلية المحيط أو الدالّة الموافقة». أصفار (د) (س) و(د) (ي) تعبّر عن زوال المقدار والكم، زوال العامّ كما الخاص لصالح «الكلّي واظّهاره». تلك هي قوة تأويل بورداس دومولان: ما يمحى في ($\frac{دي}{دس}$) أو 0/0 ليس هو الكميات [٢٢٣] التفاضلية وإنما هو فحسب الفردي وعلاقات الفردي في الدالّة (يعني بورداس بـ «الفردي» الخاص والعام في نفس الآن). لقد انتقلنا من جنس إلى آخر انتقالنا إلى الجانب الآخر للمرآة؛ لقد فقدت الدالّة جزءها القابل للتحريك أو خاصية التبدل، إنها لم تعد تمثل غير الثابت مع العملية التي أبرزته. «فيها يمّحي ما يتغير وبامّحائه يكشف في ما وراء ذلك عما لا يتغير»[١]. باختصار، لا ينبغي أن يُدرَك الحد بصفته حدا للدالّة وإنما بصفته قطيعة حقيقية، بصفته حدا للمتغير وللغير متغير في الدالة ذاتها. خطأ نيوتن يتمثل إذًا في جعله التفاضليات مساوية لصفر لكن خطأ ليبنيز في جعلها مماثلة للفردي أو للتغيرية. بذلك يكون بورداس قريبا بعدُ من التفسير الحديث للحساب: لم يعد الحد يفترض فكرتيْ المتغيرَ المتصل والمقاربة اللامتناهية. على العكس من ذلك، مفهوم الحد هو الذي يؤسس تعريفا سكونيا جديدا ومحض فكرانيّ للاتصالية ولا

(١) Jean Bordas-Demoulin, *Le Cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences* (Paris, 1943), t. II, pp. 133 sq. - شارل رنوفييه (Charles Renouvier) رغم معاداته لأطروحات بورداس، حللها تحليلا شاملا وعميقا: راجع *La critique philosophique, 6ᵉ année, 1877.*

يفترض ليتحدد هو ذاته غير العدد أو بالأحرى الكلي في العدد. ويعود إلى الرياضيات الحديثة تدقيق طبيعة كليّ العدد هذا بصفته متمثلا في «القطيعة» (بالمعنى الذي يمنحه لها ديدكاند (Dedekind)): إنها القطيعة بهذا المعنى هي التي تشكل الجنس القريب للعدد، العلة الفكرانية للاتصالية أو العنصر المحض للكموية.

(د) (س) هو كليا غير متعين بالنسبة إلى (س)، (د) (ي) بالنسبة إلى (ي)، لكنهما قابلان تماما للتعيين أحدهما بالنسبة إلى الآخر. لذلك فإن مبدأ قابلية التعيين يوافق اللامتعيّن بما هو كذلك. فالكلي ليس عدما لأنه ثمة «علاقات الكلي» وفق عبارة بورداس. (د) (س) و(د) (ي) هما غير مفروقين تماما في الخاص كما في العام لكنهما متمايزان بالتمام في الكلي وبالكلي. إن العلاقة ($\frac{\text{دي}}{\text{دس}}$) ليست بمثابة كسر يقوم بين مقادير خاصة في الحدْس لكنها فضلا عن ذلك ليست علاقة عامة بين أعظام متغيرة أو كميات جبرية. فكل حد لا يوجد بإطلاق إلا في علاقته بالحد الآخر؛ لم يعد ثمة حاجة بل ولم يعد ثمة حتى إمكان للإشارة إلى متغيّر مستقل. لذلك فإن مبدأ تعيين متبادل بما هو كذلك، يوافق الآن قابلية تعيّن العلاقة. إنه في [٢٢٤] شميلة معاكسة تضع الفكرةُ دالّتها التركيبية فعلا وتطوّرها. فكل المسألة هي إذن: تحت أي شكل تكون العلاقة التفاضلية قابلة للتعيّن؟ إنها تكون كذلك في شكل كيفيّ وهي تعبّر بهذه الصفة عن دالّة تختلف بالطبيعة عن الدالّة المسماة بدائية. عندما تعبّر الدالّة البدائية عن المنحني، تعبّر ($\frac{\text{دي}}{\text{دس}}$) = ـــ ($\frac{\text{س}}{\text{ي}}$) من جهتها عن المماسّ المثلّثاتيّ للزاوية الذي يرسمه المماسّ للمنحني مع محور السينات؛ وغالبا ما شدّدنا على أهمية هذا الفرق الكيفي أو هذا «التغير للدالّة» المتضمَّن في التفاضلية. وبالمثْل تشير القطيعة إلى

أعداد صمّاء تختلف بالطبيعة عن حدود سلسلة الأعداد الجَذرية. لكن هذا ليس غير مظهر أول؛ ذلك أن العلاقة التفاضلية من حيث أنها تعبّر عن كيفية أخرى تظل مرتبطة بالقيم الفردية أو التغيرات الكمية الموافقة لتلك الكيفية (المماسّة على سبيل المثال). إنها إذًا قابلة للتمييز من ناحيتها وهي تدل فقط على قوة **الفكرة** في إتاحة **فكرة الفكرة**. الكلي بالنسبة إلى كيفية لا ينبغي إذًا أن نخلط بينه وبين القيم الفردية التي ما زال يملكها بالنسبة إلى كيفية أخرى. إنه لا يعبّر في وظيفته ككلي عن هذه الكيفية الأخرى وحسب بل عن عنصر كيفوية محض. بهذا المعنى يكون موضوع **الفكرة** هو العلاقة التفاضلية: إنها تُكامِل التغير إذًا، ليس البتة بصفته تعيينا متغيرا لعلاقة يُفترض أنها ثابتة («التغيرية»)، وإنما على العكس من ذلك بصفته درجة تغيّر العلاقة ذاتها («تنوّع») التي تناظرها على سبيل المثال السلسلة الموصوفة للمنحنيات. إذا ألغت **الفكرةُ** التغيّريةَ فذلك لصالح ما ينبغي أن نسميه تنوعا أو تعددية. إن الفكرة بصفتها كليا عينيا تقابل مفهوم الذهن وتمتلك تضمنا أكثر اتساعا بقدر ما يكون شمولها أكبر. إن التبعية المتبادلة لدرجات العلاقة، وما يكاد يكون تبعية متبادلة للعلاقات في ما بينها، هو ذا ما يعرّف الشميلة الكلية لـ**الفكرة (فكرة الفكرة، إلخ)**.

إنه سليمان ميمون هو الذي يقترح تعديلا أساسيا للنقد بتخطّيه ثنائية المفهوم والحدْس الكانطية. مثل هذه الثنائية كانت أحالتنا إلى المقياس البرّاني للبنائية وكانت تركتنا في علاقة خارجية بين القابل للتعيّن (الفضاء الكانطي بصفته معطى محضا) والتعيّن (المفهوم بصفته مفكَّرا فيه). أن يتآلف الواحد مع الآخر بواسطة الرسيمة، فذلك يزيد من دعم مفارقةِ تناغمٍ خارجيّ فحسب [٢٢٥] في مذهب الملكات: من هنا اختزال الهيئة الترنسندنتالية في مجرد

تشريط والتخلي عن كل اقتضاء تكوينيّ. عند كانط إذًا يظل الفرق خارجيا، وبهذه الصفة يظل هجينا، أمبيريقيا، معلَّقا على برّانية البناء، كائنا «بين» الحدس القابل للتعيين والمفهوم التعيينيّ. تتجلى عبقرية ميمون في بيان كم هي غير كافية زاوية نظر التشريط بالنسبة إلى فلسفة ترنسندنتالية: إن حدّيْ الفرق ينبغي التفكير بهما سويّة ـ أي أن التعيينية ينبغي أن يقع التفكير بها هي ذاتها بصفتها متخطية ذاتها باتجاه مبدإ تعيين مشترك. تعرف مفاهيم الذهن جيدا التعيين المقابل في العلية أو في الفعل المتبادل على سبيل المثال، لكن فقط بشكل صوري وتفكّري تماما. الشميلة المقابلة للعلاقات التفاضلية بصفتها مصدر إنتاج الموضوعات الواقعية، تلك هي مادة **الفكرة** في مجال الكيفوية المفكر فيه الذي تسبح فيه **الفكرة**. ينتج عن ذلك تكوين ثلاثيّ: تكوين الكيفيات المنتَجة بصفتها فروق الموضوعات الواقعية للمعرفة؛ تكوين الزمان والمكان بصفتهما شرطيْ معرفة الفروق؛ تكوين المفاهيم بصفتها شروطا للفرق أو بصفتها تمييز المعارف ذاتها. هكذا ينحو الحكم الفيزيائي إلى تأمين أولويته على الحكم الرياضي، وتكوين الامتداد لا يقبل الانفصال عن تكوين المواضيع التي تسكنه. وتظهر **الفكرة** بصفتها منظومة الروابط المثالية أي بصفتها منظومة العلاقات التفاضلية بين عناصر تكوينية قابلة للتعيين تبادليا. يسترد الكوجيتو كامل اقتدار لا وعي تفاضليّ، لا وعي الفكر المحض الذي يستبطن الفرق بين **الأنا** القابل للتعيين و**ضمير المتكلم المفرد** التعيينيّ والذي يضع في الفكر بما هو كذلك شيئا ما غير مفكَّر فيه من دونه قد تظل ممارسته مستحيلة وخاوية إلى الأبد.

كتب ميمون: «عندما أقول على سبيل المثال: الأحمر يفرق عن الأخضر فإن مفهوم الفرق من حيث هو محض مفهوم للذهن لم يُنظر

إليه بصفته علاقة الكيفيات الحسية (وإلّا فإن المسألة الكانطية **لما هو من جهة الحق** (*quid juris*) تضل على حالها). لكن: إما بصفته علاقة فضاءاتها من حيث هي صور **قبلية** طبقا لنظرية كانط، وإما بصفته علاقة تفاضلياتها التي هي **أفكار** قبلية طبقا لنظريتي... القاعدة الخاصة لإنتاج موضوع أو صيغة تفاضليته، هو ذا ما يصنع موضوعا خاصا، والعلاقات بين المواضيع المختلفة تنتج عن علاقات [٢٢٦] تفاضلياتها»(١). لنعد إلى مثال شهير حتى نفهم بشكل أفضل الإمّية التي قدمها ميمون: الخط المستقيم هو أقصر طريق .**الأقصر** يمكن تأويله بطريقتين: إما من زاوية التشريط، بصفته رسيمة للمخيلة التي تعيّن الفضاء طبقا للمفهوم (خط مستقيم معرَّف بصفته قابلا للتراكب مع ذاته في كل أجزائه) ـ وبهذا المعنى يظل الفرق خارجيا، تجسّده قاعدة بناء تقوم «بين» المفهوم والحدْس. وإما أن الأقصر يؤوَّل من زاوية التكوين، بصفته **فكرة** تتخطى ثنائية المفهوم والحدس وتتبطّن أيضا الفرق بين المستقيم والمنحني وتعبّر عن هذا الفرق الداخلي في شكل تعيين متبادل وفي ظل شروط الحد الأدنى لتكامل معيّن. إن الأقصر لم يعد رسيمة بل هو **فكرة**؛ ولم يعد رسيمة مفهوم بل هو رسيمة مثالية. لقد كان الرياضي هويل (Houël) لاحظ في هذا الصدد أن أقصر مسافة لم تكن قط مفهوما أقليديا بل أرخميديا، فيزيائيا أكثر منه رياضيا؛ وأنها كانت غير منفصلة عن منهج استيعاب شمولي وأنها كانت أقل صلوحية لتعيين المستقيم منها لطول خط

---

(١) Salomon Maïmon, *Versuch über Transzendantalphilosophie* (Vos éd., Berlin, 1790), p. 33. ـ راجع الكتاب المهم جدا لمارسيال غيرو، *La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon, Alcan, 1929* (وخصوصا حول «قابلية التعيين» و«التعيين المتبادل»، ص ٥٣ وما بعدها.، ص ٧٦ وما بعدها).

منحن بواسطة المستقيم ـ «نحن نقوم بحساب التكامل دون أن نعرف ذلك»(١).

أخيرا، تُظهر العلاقة التفاضلية عنصرا ثالثا هو عنصر الإمكان المحض. فالقوة هي صورة التعيين المتبادل الذي تبعا له اعتُبرت أعظام متغيرة دالّاتٍ بعضها بالنسبة إلى بعضها الآخر؛ كذلك لا ينظر الحساب إلا في أعظام يوجد واحد منها على الأقل في قوة أعلى من الأخرى. لا ريب أن أول فعل للحساب يتمثل في «إزاحة إمكان» المعادلة (على سبيل المثال، عوض يكون لنا). لكن النظير كان موجودا سلفا في الشكلين السابقين حيث كان زوال **المقدار والكمية** (*quantum et quantitas*) شرطا لظهور عنصر الكموية والإقصاء، شرطا لظهور عنصر الكيفوية. تبعا لتقديم لاغرانج (Lagrange)، إزاحة الإمكان تشرط هذه المرة الإمكان المحض، وذلك بإتاحة تطوّر دالّة [٢٢٧] متغيرّ إلى سلسلة متشكّلة من قوى (ي) (كمية غير محددة) ومن ضوارب هذه القوى (الدالّات الجديدة لـ (س)) بحيث أن دالّة تَطوّر ذلك المتغير تكون مضاهية لدالّات المتغيرات الأخرى. إن العنصر المحض للإمكان يظهر في الضارب الأول أو في المشتقة الأولى، في المشتقات الأخرى وبالتالي في كل حدود السلسلة الناتجة عن معاودة نفس العمليات؛ لكن الإشكال كله يتمثل تحديدا في تعيين ذلك الضارب الأول المستقل هو ذاته عن (ي). ههنا يتدخل اعتراض فرونسكي (Wronski) الذي يقوم في نفس الآن ضد تقديم لاغرانج (سلسلة تايلور) كما ضد تقديم كارنو (Carnot)) حساب احتمال الأخطاء). ضد كارنو يعترض على أن

(١) Jules Houël, *Essai critique sur les principes fondamentaux de la géométrie élémentaire* (Gauthier-Villars, 1867), p. 3, p. 75.

المعادلات التي تسمى معادلات مساعدة ليست غير دقيقة لأنها تنطوي على (د) (س) و(د) (ي)، لكن لأنها تتغاضى عن بعض الكميات التكميلية التي تتناقص في نفس الآن مع تناقص (د) (س) و(د) (ي): حينئذ، عوض أن يفسر تقديم كارنو طبيعة حساب التفاضل هو يفترضها. وذات الأمر بالنسبة إلى سلسلات لاغرانج حيث لا دلالة للضوارب المنفصلة، من زاوية ألغوريتم صارم يخص وفق فرونسكي «الفلسفة الترنسندنتالية»، إلا عن طريق الدالّات التفاضلية التي تكوّنها. إذا كان من الحقيقي أن الذهن يوفر «جمعا منفصلا» فإن هذا الجمع ليس غير مادة توليد الكميات؛ وحده «التدرج» أو التواصل يشكّل صورتها التي تنتمي إلى **أفكار** العقل. لذلك من الأكيد أن التفاضليات لا تتوافق مع أيّة كمية حاصلة بل هي قاعدة غير مشروطة لتكوين معرفة الكم ولتوليد الانفصالات التي تشكل مادتها أو لبناء السلسلات[1]. ومثلما يقول فرونسكي، التفاضلية هي «فرق مثاليّ» من دونه ما كانت كمية لاغرانج اللامحدودة لتُجري التعيين الذي ننتظره منها. بهذا المعنى، التفاضلية هي محض قوّة مثلما العلاقة التفاضلية هي عنصر محض للإمكان.

عنصر الإمكان يناظره مبدأ تعيين تامّ. ولن نخلط بين التعيين التام والتعيين المتبادل. فهذا الأخير كان يخص [٢٢٨] العلاقات التفاضلية ودرجاتها، يخص تنوعاتها في **الفكرة**، تنوعاتٍ تتوافق

(١) HoëneWronski, *Philosophie de l'infini* (Didot, 1814), et *Philosophie de la technie algorithmique* (1817). إنه في هذا الكتاب الأخير يعرض فرونسكي نظريته وصياغاته للسلسلات. الآثار الرياضية لفرونسكي أعيد طبعها من طرف دار هارمان (Hermann) سنة ١٩٢٥. ـ *حول الفلسفة*، راجع *L'œuvre philosophique de Hoëne Wronski, éd. Vega, 1933,* par *Francis Warrain*، الذي يقوم بالمقارنات الضرورية مع فلسفة شلنغ.

وصورا شتى. أما التعيين الأول فيخص قيم علاقة ما، أي تكوّن صورة أو توزيع النقاط المفردة التي تخصها، على سبيل المثال، عندما تصبح العلاقة مساوية لصفر أو لا متناهية أو مساوية لصفر على صفر. فالأمر يتعلق بتعيين تامّ لأجزاء الموضوع: الآن، علينا أن نعثر في الموضوع وكذلك في المنحني على العناصر التي تقدّم العلاقة «الخطية» المحدَّدة آنفا. وهنا فحسب تأخذ الصورة المتسلسلة في الإمكان كل معناها؛ بل ويصبح حتى ضروريا تقديم ما هو علاقة على أنه مجموع. ذلك أن سلسلة قوى ذات ضوارب عددية تحيط بنقطة مفردة، وبنقطة واحدة في نفس الآن. إن فائدة وضرورة الصورة المتسلسلة تظهران في كثرة السلسلات التي تستغرقها تلك الصورة، في تبعية السلسلات إزاء نقاط مفردة، في الكيفية التي بها نمرّ من جزء من الموضوع حيث الدالّة ممثَّلة بسلسلة إلى جزء آخر حيث تتبيّن الدالة في سلسلة مختلفة، سواء تقاربت السلسلتان أو امتدتا، وسواء تباينتا على العكس من ذلك. مثلما أن التعيينية كانت تخطت ذاتها باتجاه التعيين المتبادل فإن التعيين المتبادل يتخطى ذاته باتجاه التعيين التام: تشكّل ثلاثتها صورة العلة الكافية في المجال الثلاثي للكموية والكيفوية والإمكانية. إن **الفكرة** كلي عينيّ حيث يتساوق الشمول والتضمن، وما ذلك لأنها تحوي في ذاتها التنوع أو الكثرة ولكن لأنها تحوي الفرادة في كل من تنويعاتها. إنها تستغرق توزيع النقاط الفريدة أو المفردة؛ كل تمييز الفكرة أي **المتميز** بصفته خاصة الفكرة، يتمثل تحديدا في توزيع العادي والفريد، المفرد والمنتظم وفي جعل المفرد يمتد على النقاط المنتظمة حتى مشارف فرادة أخرى. في ما وراء الفردي، في ما وراء الخاص كما العام، ليس ثمة كليّ مجرد: ما هو «قبْفرديّ» هو الفرادة ذاتها.

* * *

إن مسألة تأويل حساب التفاضل ظهرت دون شك بالمظهر التالي: هل المتناهيات في الصغر حقيقية أم وهمية؟ لكن منذ البداية يتعلق الأمر كذلك بشيء آخر: مصير الحساب هل هو متعلق بالمتناهيات في الصغر [٢٢٩] أم عليه الحصول على منزلة صارمة من زاوية التصور المتناهي؟ الحد الحقيقي الذي يعرّف الرياضيات الحديثة قد لا يكون في الحساب ذاته بل في اكتشافات أخرى مثل اكتشاف نظرية الزمر التي حتى وإن كانت في حاجة من جهتها لبديهية اللانهائي فإنها تفرض مع ذلك تأويلا متناهيا بشكل حصري للحساب. نعلم فعلا أن مفهوم الحد قد فقد خاصيته الحركية ولم يعد يشمل غير اعتبارات سكونية؛ أن التغيرية تتوقف عن تمثيل انتقال تدريجي عبر كل قيم فاصل ما لتدل فحسب عن الصعود المنفصل لقيمة في هذا الفاصل؛ أن المشتقَّة والتكامل قد أصبحا مفهومين ترتيبيين بدل أن يكونا كميين؛ أن التفاضلية أخيرا لم تعد تشير إلا إلى عِظَم نتركه غير متعين لنجعله عند الحاجة أصغر من عدد معيّن. هنا وُلدت البنيوية في نفس الوقت الذي كانت ماتت فيه التطلعات التكوينية أو الدينامية للحساب. عندما نتحدث عن «ميتافيزيقا» الحساب فإن الأمر يخص بالتحديد هذه الإمية بين التصور اللامتناهي والتصور المتناهي. وأيضا فإن هذه الإمية وبالتالي الميتافيزيقا هما محايثتان بشدة لتقنية الحساب ذاته. لذلك كان وقع التعبير منذ البداية عن السؤال الميتافيزيقي: تقنيا، لِمَ تكون التفاضليات غير ذات أهمية وهل ينبغي أن تزول من الحصيلة؟ من البديهي أن الاستناد هنا إلى اللامتناهي الصغر وإلى الخاصية المتناهية الصغر للخطإ (إذا كان ثمة «خطأ») لا معنى له وهو انحياز إلى التصور اللانهائي. الإجابة الصارمة كان أعطاها كارنو في **تأملاته**

الشهيرة، لكن بالفعل من زاوية نظر تأويل متناه: المعادلات التفاضلية هي مجرد «ملحقات» معبّرة عن شروط الإشكال الذي تجيب عليه معادلة مبحوث عنها؛ لكن بين المعادلات التفاضلية تحدث موازنة دقيقة بين الأخطاء لا تسمح ببقاء التفاضليات في الحصيلة بما أن هذه الأخيرة لا يمكن أن تقوم إلا بين كميات ثابتة أو متناهية.

لكن باستناده بشكل أساسي إلى مفاهيم «الإشكال» و«شروط الإشكال» كان كارنو فتح للميتافيزيقا سبيلا تتخطى إطار نظريته. لقد سبق لليبنيتز بيان أنّ الحساب قد كان وسيلة لتوافيقية أي أنه كان عبّر عن إشكالات لم نكن في السابق قادرين على حلها ولا حتى وبخاصة على طرحها (إشكالات متعالية). سيخطر ببالنا تخصيصا دور النقاط المنتظمة والفردية التي تدخل في تعيينٍ كامل لنوع من المنحني. لا ريب أن تنويع النقاط [٢٣٠] الفردية (على سبيل المثال الأطواق، العُقد، البؤر، المراكز) لا يتمّ إلا بواسطة شكل المنحنيات التكاملية التي تحيل إلى حلول المعادلة التفاضلية. ولا يقل عن ذلك وجود تعيين تامّ متعلق بوجود وبتوزيع هذه النقاط، تعييننا يتوقف على هيئة أخرى مختلفة تماما، نعني على حقل موجِّهات تحدده تلك المعادلة ذاتها. إن تكامل الوجهين لا يزيل الفرق الذي هو بالطبيعة بينهما، بل هو على العكس من ذلك. وإذا كان تنويع النقاط يُظهر سلفا محايثة الإشكال الضرورية للحل وانخراطه في الحل الذي يلائمه فإن الوجود والتوزيع يشهدان على تعالوية الإشكال وعلى تعالوية دوره التوجيهي في تنظيم الحلول ذاتها. بإيجاز، التعيين الكامل لإشكال لا يتميز عن وجود وعدد وتوزيع النقاط التعيينية **التي توفر له الشروط تحديدا** (نقطة مفردة تتيح

الفرصة لمعادلتيْ شرط)[1]. لكن حينئذ يصبح من العسير أكثر فأكثر الحديث عن الخطإ أو عن موازنة الأخطاء. معادلات الشرط ليست مجرد توابع ولا هي مثلما كان يقول كارنو، معادلات ناقصة. إنها مكوّنة للإشكال ولشميلته. إنه نتيجة عدم فهم الطبيعة الموضوعية الفكرانية للإشكالي فإنا نردّها إلى أخطاء حتى وإن كانت نافعة أو إلى توهّمات حتى وإن كانت مشروعة، وفي كل الأحوال إلى لحظة ذاتية للمعرفة الناقصة، التقريبية أو المغلوطة. لقد كنا نعتنا جملة الإشكال وشروطه بـ «الإستشكاليّ». إذا ما كانت التفاضليات تختفي في الحصيلة فذلك من حيث أن الهيئة ـ إشكال تختلف بالطبيعة عن الهيئة ـ حل، إنها تختفي في الحركة التي تتوصل بها الحلول ضرورة إلى التلاؤم مع الإشكال، إنها تختفي بالمعني الذي تكونُ فيه شروط الإشكال هي موضوع شميلة فكرة تتأبى عن أن يقع التعبير عنها في تحليل المفاهيم القضوية المكوّنة لحالات الحل .بحيث أن الإمية الأولى [٢٣١]: حقيقي أو وهمي؟ تسقط. التفاضلي لا هو حقيقيّ

(١) لقد حدد ألبير لوتمان (Albert Lautman) بوضوح هذا الفرق بالطبيعة بين وجود أو توزيع النقاط الفردية التي تحيل إلى العنصر ـ الإشكال وبين تنويع نفس هذه النقاط الذي يحيل إلى العنصر ـ الحل: راجع كذلك *Le problème du temps* (Hermann, 1946), p. 42.. إنه يشدد مذّاك على دور النقاط الفردية في وظيفتها الإستشكالية والمولّدة للحلول: النقاط الفردية«تمكّن أولا من تعيين نسق أساسي لحلول يمكن بسطها تحليليا على كل طريق لا تعترضه فرادات؛ ثانيا... يتمثل دورها في تفكيك مجال بشكل يجعل الوظيفة التي تؤمّن التصور تكون قابلة للتعريف في هذا المجال؛ وهي تمكّن ثالثا من انتقال الاندماج الموقعي للمعادلات التفاضلية إلى التخصيص الشامل للوظائف التحليلية التي هي حلول هذه المعادلات» (*Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques*, Hermann, 1936, t. II, p. 138).

ولا هو وهميّ، إنه يعبّر عن طبيعة الإستشكالي من حيث هو كذلك، عن قِوامه الموضوعي كما عن استقلاليته الذاتية.

لعلها الإمية الأخرى تسقط أيضا، إمية التصور اللامتناهي أو المتناهي. لقد رأينا أن اللامتناهي والمتناهي هما خاصيتا التصور شريطة أن يبسط المفهوم الذي يفترضه التصور كامل تضمّنه الممكن أو على العكس من ذلك يوقفه. وعلى أية حال فإن تصور الفرق يحيل إلى هوية المفهوم بصفته مبدأ. بإمكاننا كذلك التعاطي مع التصورات بصفتها قضايا للوعي تشير إلى حالات حلّ بالنسبة إلى المفهوم بعامة. لكن عنصر الإستشكالي في خاصيته اللاقضوية، لا يصبّ في التصور. لا هو خاص ولا هو عامّ، لا هو متناه ولا هو لا متناه، إنه موضوع **الفكرة** بصفتها كليا. هذا العنصر الفارقي هو لعبة الفرق من حيث هو كذلك والتي تتأبّى عن وساطة التصور كما عن التبعية لهوية المفهوم. إن نقيضة المتناهي واللامتناهي برزت تحديدا عندما ظن كانط نفسه مجبرا، بموجب الطابع الخاص للكوسمولوجيان على صبّ ما يطابقها من مضمون **فكرة العالم** في التصور. وفي رأي كانط تنحلّ النقيضة عندما يكتشف من ناحية، في التصور دوما، عنصرا عصيا في نفس الآن على المتناهي وعلى اللامتناهي (التراجع)؛ وعندما يضم من ناحية أخرى إلى هذا العنصر الفكرة المحض لعنصر آخر يختلف بالطبيعة عن التصور (النومين). لكن من حيث أن هذه الفكرة المحض تظل غير متعينة ـ ليست متعينة بصفتها تفاضلية ـ فإن التصور من ناحيته لم يقع تخطيه فعليا ولا كذلك قضايا الوعي التي تشكل مادة النقائض وتفصيلها. بيْد أنه بكيفية أخرى تبقينا الرياضيات الحديثة كذلك في النقيضة لأن التأويل المتناهي المضبوط الذي تعطيه عن الحساب ليس أقل افتراضا لبديهة اللانهائي في نظرية المجموعات التي تؤسسه مع أن هذه البديهة لا

تجد لها تجسيما في الحساب. ما يفلت منا دوما هو العنصر اللا قضويّ أو التحت ـ تصوّريّ المعبَّر عنه في الفكرة بواسطة التفاضليّ، على الطريقة المدققة للإشكال.

علينا الحديث عن ديالكطيقا للحساب عوض الحديث عن ميتافيزيقا. ونحن لا نعني البتة بالديالكطيقا أيما تنقّل للتصورات المتقابلة يجعلها تتطابق في هوية مفهوم ما، بل نعني عنصر الإشكال من حيث أنه يتميز عن عنصر الحلول الذي هو عنصر رياضيّ تخصيصا. وفقا للأطروحات العامة [٢٣٢] للوتمان، للإشكال ثلاثة وجوه: اختلافه بالطبيعة عن الحلول؛ تعاليه بالنسبة إلى الحلول التي يولّدها انطلاقا من شروطه التعيينية الخاصة؛ محايثته للحلول التي تلائمه إذ يقع حل الإشكال بكيفية أفضل بقدر ما يتعيّن أكثر. الترابطات المثالية المكونة لـ**الفكرة الإستشكالية** (الديالكطيقية) تتجسد إذن ههنا في العلاقات الواقعية المشكَّلة من قِبَل النظريات الرياضية والمقدَّمة بصفتها حلولا للإشكالات. لقد رأينا كيف أن كل هذه الوجوه، هذه الوجوه الثلاثة، كانت حاضرة في حساب التفاضل؛ فالحلول كأنها الإنفصالات المتساوقة مع المعادلات التفاضلية وهي تتوالد على تواصلية فكرانية تبعا لشروط الإشكال. لكن علينا تدقيق نقطة مهمة. حساب التفاضل ينتمي طبعا إلى الرياضيات، إنه وسيلة رياضية بالتمام. وسيكون من العسير إذًا أن نرى فيه الشاهد الأفلاطوني على ديالكطيقا أعلى من الرياضيات. سيكون ذلك عسيرا على الأقل إذا لم يحمل لنا مظهر محايثة الإشكال تفسيرا صحيحا. **الإشكالات ديالكطيقية دوما**، الديالكطيقا ليس لها معنى آخر والإشكالات أيضا ليس لها معنى آخر. ما هو رياضيّ (أو فيزيائي أو بيولوجيّ أو نفسانيّ أو سوسيولوجيّ...) هي الحلول. لكن من

الحقيقي أن طبيعة الحلول تحيل من ناحية إلى **فئات** مختلفة من الإشكالات داخل الديالكطيقا ذاتها؛ ومن ناحية أخرى، بموجب محايثتها التي لا تقل جوهرية عن التعالي، تعبّر الإشكالات عن ذاتها تقنيا في مجال الحلول هذا الذي تولّده تبعا لنظامها الديالكطيقي. وكما المستقيم والدائرة تكررهما المسطرة والبركار فإن كل إشكال ديالكطيقي يكرره حقل رمزي حيث يعبّر فيه عن ذاته. لأجل ذلك علينا أن نقول إنه ثمة إشكالات رياضية، فيزيائية، بيولوجية، نفسانية وسوسيولوجية بالرغم من أن كل إشكال هو ديالكطيقي بالطبيعة وأنه ليس ثمة إشكال آخر إلا وهو ديالكطيقي. الرياضيات لا تتضمن إذن حلولا للإشكالات وحسب؛ إنها تتضمن كذلك التعبير عن الإشكالات تعبيرا متناسبا مع مجال قابلية الحل الذي تحدده، والذي تحدده بنظامها الديالكطيقي ذاته. لأجل ذلك ينتمي حساب التفاضل بالتمام إلى الرياضيات في اللحظة ذاتها التي يجد فيها معناه في تجلي ديالكطيقا تتخطى الرياضيات.

ليس بمقدورنا حتى أن نعتبر من الناحية التقنية أن حساب التفاضل هو التعبير الرياضي الوحيد عن [٢٣٣] الإشكالات من حيث هي كذلك. في مجالات مختلفة جدا، مناهج الاستيعاب الشموليّ وكذلك الهندسة التحليلية هي التي لعبت هذا الدور. منذ عهد قريب، طرائق أخرى تمكنت من القيام بهذا الدور بشكل أفضل. نتذكر فعلا الدائرة التي تدور فيها نظرية الإشكالات: إن إشكالا لا يكون قابلا للحل إلا من حيث أنه «صادق»، إلا أننا نميل دوما إلى تعريف صدق إشكال بقابليته للحل. وعوض تأسيس المقياس الخارجي لقابلية الحل في الخاصية الداخلية للإشكال (الفكرة) فإننا نجعل الخاصية الداخلية تابعة لمجرد المقياس

الخارجي. بيْد أنه إذا كانت مثل هذه الدائرة قد كُسِرت فإن ذلك يعود بدءا إلى الرياضي آبال (Abel)؛ إنه هو الذي طوّر منهجا كاملا ينبغي على قابلية الحل أن تنبع تبعا له من شكل الإشكال. وعوض البحث تصادفيا عما إذا كانت معادلة ما قابلة للحل بعامة، ينبغي تحديد شروط الإشكالات التي تعيّن تدريجيا مجالاتِ قابلية للحل بشكل يجعل «المنطوق يحتوي بذرة الحل». ثمة ههنا انقلاب جذري في العلاقة بين الحل والإشكال وثورة أهم من الثورة الكوبرنيقية. وقد أمكن القول إن كوبرنيك قد كان استهل مجددا **نقدا للفكر المحض** وكان تخطى تحديدا **الخارجانية** الكانطية. نفس الحكم يتأكد في تطبيقه على أعمال غالوا (Galois): انطلاقا من «جذع» قاعدي ((ر))، تمكّن الإضافات المتتالية لهذا الجذع ((ر')، (ر'')، (ر''')...) من تمييز متزايد الدقة بين جذورِ معادلةٍ بواسطة تحديد تدريجي للاستبدالات الممكنة. ثمة إذًا تسلسل لـ «معادلات جزئية مسهِّلة» أو تدامج لـ «مجموعات» يجعلان الحل ينبع من شروط الإشكال ذاتها: أن لا تكون معادلة قابلة للحل جبريا على سبيل المثال فإن ذلك لم يعد يتم اكتشافه عند نهاية بحث أمبيريقي أو عند نهاية تلمّس وإنما تبعا لخصائص المجموعات والمعادلات المسهِّلة التي تشكّل شميلة الإشكال وشروطه (إن معادلة لا تقبل الحل جبريا أي بواسطة الجذور إلا إذا كانت المعادلات المسهِّلة معادلات ذات حدين وكانت الأرقام البيانية للمجموعات أعدادا أولية). إن نظرية المجموعات تغيرت تماما، وتأسست في نهاية المطاف لأننا لم نعد في الوضع الكلاسيكي لمعلّم ولتلميذ ـ حيث لا يفهم التلميذ ولا يتابع إشكالا إلا في حال كان المعلّم يعرف حله ويقوم تبعا لذلك بالإلحاقات الضرورية. إذ أن مجموعة المعادلة ومثلما يلاحظ ذلك جورج فرياست (Georges Verriest) لا تميز في لحظة ما نعرفه من

الجذور وإنما موضوعية ما لا [٢٣٤] نعرفه منها[١]. عكسيا لم تعد هذه اللامعرفة سلبا وقصورا بل قاعدة **وتعلّما** يناظره بعدٌ أساسي في الموضوع .محاورة **مينون** جديدة، إنها كامل العلاقة البيداغوجية هي التي تغيرت، إلا أنه تغيرت معها أشياء أخرى أيضا، المعرفة والعلة الكافية. إن «التمييزية التدريجية» لغالوا تجمع في نفس الحركة المتصلة مسار التعيين المتبادل ومسار التعيين التام (أزواج جذور وتمييز بين الجذور في زوج). إنها تكوّن الشكل التام للعلة الكافية وتُدخل فيه **الزمن**. إنه مع آبال وغالوا أصبحت نظرية الإشكالات قادرة رياضيا على الإيفاء بكل متطلباتها الديالكطيقية وعلى كسر الدائرة التي كانت تضر بها.

إننا نجعل الرياضيات الحديثة تنطلق إذًا من نظرية المجموعات أو نظرية الزّمر عوض انطلاقها من حساب التفاضل. ومع ذلك ليس من باب الصدفة أن يخص منهج آبال قبل كل شيء إدماج صياغات تفاضلية. ما يهمنا ليس هو تعيين هذه القطيعة أو تلك في تاريخ الرياضيات (هندسة تحليلية، حساب تفاضل، نظرية مجموعات...) بقدر ما هو في كل لحظة من ذلك التاريخ، الكيفية التي تتكون بها

(١) C.Georges Verriest, *Evariste Galois et la théorie des équations algébriques*, 1961, p. 41, in *Œuvres mathématiques de Galois* (Gauthier-Villars). ـ البيان الكبير الذي يخص الإشكال ـ الحل يوجد في *Œuvres complètes de N. H. Abel (Christiania, 1881), t. II, Sur la résolution algébrique des équations.* ـ حول آبال وغالوا، راجع الفصلين الأساسيين في Jules Vuillemin, *La philosophie de l'algèbre* (Presses Universitaires de France, 1962), t. I. يحلل فيلّمان دور نظرية في الإشكلات ودور تصور جديد لنقد العقل عند آبال ودور مبدإ تعيين جديد عند غالوا: خاصة الصفحات ٢١٣ ـ ٢٢١؛ ٢٢٩ ـ ٢٣٣.

الإشكالات الديالكطيقية، تعبيرها الرياضي والتكون المتآني لمجالات قابلية الحل. من هذه الزاوية ثمة تجانس كما غائية متواصلة في صيرورة الرياضيات، يجعلان الفروق بالطبيعة بين حساب التفاضل ووسائل أخرى فروقا ثانوية. يعرف الحساب تفاضليات من نظام مغاير. لكن مفاهيم التفاضل والنظام تتوافق أولا بكيفية أخرى مغايرة تماما مع الديالكطيقا. فـ**الفكرة** الديالكطيقية والإستشكالية هي منظومة ترابطات بين عناصر تفاضلية وهي منظومة علاقات تفاضلية بين عناصر تكوينية. ثمة نُظُم مختلفة لل**أفكار**، يفترض بعضها بعضها الآخر تبعا للطبيعة المثالية للعلاقات وللعناصر المعنية (فكرة الفكرة، إلخ.). هذه التعريفات لا شيء [٢٣٥] رياضيّ فيها بعدُ. الرياضيات تطلع مع مجالات الحلول التي تتجسد فيها **الأفكار** الديالكطيقية التي تنتمي إلى النظام الأخير ومع التعبير عن الإشكالات المتناسبة مع هذه المجالات. نُظم أخرى في الفكرة تتجسد في مجالات أخرى وفي تعابير أخرى تتلاءم وعلوما أخرى. على هذا النحو يتم تكوّن مجالات علمية متنوعة انطلاقا من الإشكلات الديالكطيقية ومن نُظمها. إن حساب التفاضل بالمعنى الأدق، ليس غير وسيلة رياضية لا تمثل بالضرورة حتى في مجالها، الصورة الأكمل للتعبير عن الإشكالات وعن تكوّن الحلول بالنسبة إلى نظام **الأفكار** الديالكطيقية التي يجسدها. ومع ذلك يظل له معنى واسع عليه أن يشير كليا بواسطته إلى جملة مركَّب **الإشكال** أو **الفكرة** الديالكطيقية، إلى ـ التعبير العلمي عن إشكال ـ إلى إقامة مجال الحل. بشكل أعمّ، علينا أن ننتهي إلى أنه ليس ثمة صعوبة تتعلق بتطبيقٍ مفترض للرياضيات، وبخاصة لحساب التفاضل أو لنظرية المجموعات على مجالات أخرى. إنه بالأحرى كل مجال مُحدَث والذي تتجسد فيه **الأفكار** الديالكطيقية لهذا النظام أو ذاك

هو الذي يمتلك حسابه الخاص. فللـ**أفكار** دائما عنصر كموية وكيفوية وإمكان؛ دائما سيرورات تعيّنية وتعيّن متبادل وتعيّن تامّ؛ دائما توزيعات نقاط مميزة وعادية، دائما مجاميع ضمٍّ تشكّل التطور التركيبي لعلة كافية. ليس ثمة ههنا أي مجاز ما عدا المجاز المشارك بالجوهر للـ**فكرة**، مجاز النقلة الديالكطيقية أو مجاز «الفرق» (diaphora). ههنا تكمن مغامرة **الأفكار**. ليست الرياضيات هي التي تُطبَّق على مجالات أخرى، إنها الديالكطيقا هي التي تقيم لإشكالاتها بموجب نظامها وشروطها، حساب التفاضل المباشر المطابق للمجال المعني والخاص بالمجال المعنيّ. بهذا المعنى، كلية الديالكطيقا توازيها **رياضيات كلية**. إذا كانت **الفكرة** هي تفاضلية الفكر فإنه ثمة حساب تفاضل مناظر لكل **فكرة**، وهو أبجدية ما يعنيه فعل التفكير. حساب التفاضل ليس هو الحساب السطحي للنفعوي، الحساب الأرثميتيقي الضخم الذي يُخضع الفكر لشيء آخر كما لغايات أخرى، بل هو جبر الفكر المحض، والتهكم الأرقى للإشكالات ذاتها ـ الحساب الوحيد «في ما وراء الخير والشر». إنها كامل هذه الخاصية المغامرة للأفكار هي التي تظل للتوصيف.

[٢٣٦]

* * *

الأفكار كثْرات، كل فكرة هي كثرة وتنوع. في هذا الاستعمال الريماني لكلمة «كثرة» (التي استعادها هوسرل واستعادها برغسون كذلك) ينبغي أن نولي أكبر قدر من الاهتمام للصيغة الاسمية: الكثرة لا ينبغي أن تشير إلى تركيب للكثير والواحد وإنما على النقيض من ذلك إلى تنظيم خاص بالكثرة من حيث هي كذلك والتي ليست في حاجة البتة إلى الوحدة لتشكل نسقا. الواحد والكثرة هما مفهومَا الذهن اللذان يشكلان الحلقتين المفرطتيْ الارتخاء في

ديالكطيقا مشوَّهة وعاملة من خلال التقابل. أضخم الحيتان تمر عبرهما. فهل يجوز لنا أن نعتقد في تمكننا من العيني عندما نعوض قصورَ مجرّدٍ ما بقصور مقابله؟ بإمكاننا أن نقول لأمد طويل إن «الواحد كثرة والكثرة واحد» ـ نتحدث مثل أولائك الفتيان عند أفلاطون الذين لم يكونوا يستثنون حتى الترهات. يقع تركيب الأضداد ويتمّ القيام بالتناقض؛ ولا في أية لحظة تمّ قول المهمّ، «كم»، «كيف»، «في أية حالة». بيْد أن الماهية ليست شيئا، إنها عمومية خاوية عندما تكون مفصولة عن ذلك المقياس، عن تلك الكيفية وعن حالة الوعي تلك. نركّب المحمولات ونخطئ **الفكرة** ـ خطاب خاوٍ، تركيبات خاوية تفتقر لاسم. الاسم الحقيقي، الجوهر ذاته هو «كثرة» تجعل الواحد كما المتكثر عديم الجدوى. الكثرة المتغيرة هي الكم والكيف والأيّما حالة. كل شيء هو كثرة طالما أنه يجسد **الفكرة**. حتى المتكثر هو كثرة؛ حتى الواحد هو كثرة. أن يكون الواحد كثرة (مثلما بيّنه هنا مرة أخرى برغسون وهوسرل)، هو ذا ما يكفي لرفضهما معا، القضيتان النعتيتان من جنس الواحد ـ متكثر والمتكثر ـ واحد. في كل مكان فروق كثْرات وفرق في الكثرة يعوضان التقابلات المبسَّطة والفَظة. ليس ثمة غير تنوّع الكثرة، أيْ الفرق عوض التقابل الضخم بين الواحد والمتكثر. ولعله من التهكم القول: كل شيء كثرة، حتى الواحد وحتى المتكثر. لكن التهكم ذاته هو كثرة أو هو بالأحرى فن الكثرات، فن أن ندرك في الأشياء **الأفكار** والإشكالات التي تجسدها، وفن إدراك الأشياء بصفتها تجسيدات، بصفتها حالات حلّ لإشكالات **أفكار**.

فكرة ما، هي كثرة محدَّدة ومتصلة، في ما لا نهاية له من الأبعاد. اللون أو بالأحرى **فكرة** اللون هي كثرة ذات ثلاثة أبعاد. وينبغي أن نفهم بالأبعاد [٢٣٧] المتغيرات أو الإحداثيات التي

تتوقف عليها ظاهرة ما؛ وينبغي أن نفهم بالاتصال جملة العلاقات بين تحولات هذه المتغيرات، شكل مربّع لتفاضليات الإحداثيات على سبيل المثال؛ وينبغي أن نفهم بالحدّ العناصر التي تعيّنها تبادليا هذه العلاقات والتي لا يمكنها أن تتغير من دون أن تغير الكثرة نظامها وميزانها. متى يتوجب علينا الحديث عن الكثرة وبأية شروط؟ هذه الشروط عددها ثلاثة وهي تمكّن من تحديد لحظة انبثاق **الفكرة**: ١) ينبغي أن لا يكون لعناصر الكثرة لا شكل حسيّ ولا دلالة مفهومية، ومذّاك لا وظيفة قابلة للتعيين. هذه العناصر ليس لها حتى وجودا راهنا وهي لا تقبل الانفصال عن إمكانٍ أو عن افتراضية. بهذا المعنى هي لا تنطوي على أية هوية مسبقة ولا عن أيّ وضع لشيء ما قد نستطيع أن نقول عنه إنه واحد أو إنه هو ذاته؛ وإنما على النقيض من ذلك عدم تعيّنها هو الذي يجعل تبدّي الفرق ممكنا من حيث هو منعتق من كل تبعية؛ ٢) يتوجب فعلا أن تكون هذه العناصر متعيّنة لكن بشكل متبادل بواسطة علاقات متبادلة لا تترك مجالا لأية استقلالية. مثل هذه العلاقات هي تحديدا روابط مثالية، غير قابلة للموضَعة، إما أنها تخص الكثرة إجماليا وإما أنها تعمل من خلال مُراكبة المجاوَرات. لكن الكثرة يقع تعريفها دائما بكيفية ذاتية دون الخروج عنها ودون اللجوء إلى فضاء متجانس قد يقع إغراقها فيه. العلاقات المكانية ـ الزمانية تحتفظ دون شك بالكثرة لكنها تُضيع داخلانيتها؛ مفاهيم الذهن تحتفظ بالداخلانية لكنها تُضيع الكثرة التي تعوضها بهوية أنا أفكر أو بشيء ما مفتكَر. الكثرة الداخلية هي على النقيض من ذلك خاصّةُ **الفكرة** فقط؛ ٣) رابطة مثالية متعددة، **علاقة** فارقية ينبغي أن تتفعّل في **الروابط** المكانية ـ الزمانية في نفس الآن الذي تتجسد فيه **عناصرها** حاليا في **حدود** وأشكال متنوعة. هكذا يقع حدّ **الفكرة** بصفتها بنية. البنية،

الفكرة هي «المبحث المعقد»، إنها كثرة داخلية، أيْ أنها منظومة روابط متعددة غير قابلة للموضعة بين عناصر فارقية، تتجسد في روابط واقعية وفي حدود راهنة. بهذا المعنى نحن لا نرى أية صعوبة في التوفيق بين التكوّن والبنية. طبقا لأعمال لوتمان وفيلمان المتعلقة بالرياضيات، تبدو لنا «البنيوية» على أنها الوسيلة الوحيدة التي يستطيع بها منهج تكوينيّ تحقيق طموحاته. يكفي أن نفهم أنّ التكوّن لا يذهب من حد حاليّ [٢٣٨] أيّا كان صغره إلى حد حالي آخر في الزمن، وإنما هو يذهب من الافتراضي إلى تفعيله، أيْ من البنية إلى تجسيدها، من شروط الإشكال إلى حالات الحل، من العناصر الفارقية وروابطها المثالية إلى الحدود الحالية وإلى الصّلات الواقعية المتنوعة التي تشكّل في كل لحظة راهنية الزمن. إنه تكوُّنٌ دون دينامية، متطورا ضرورة في عنصرِ فوْتاريخانية، **تكوّنا سكونيّا** يُفهم بصفته مضايفا لمفهوم **الشميلة المنفعلة**، وهو يوضح بدوره هذا المفهوم. ألا يكمن عيب التأويل الحديث لحساب التفاضل في إدانة طموحاته التكوينية بحجة أن التأويل كان أبرز «بنية» كانت فصلت الحساب عن كل اعتبار حركيّ وديناميكي؟ ثمة **أفكار** تتوافق مع الحقائق والعلاقات الرياضية، وأخرى مع الوقائع والقوانين الفيزيائية. وثمة أخرى تتوافق تبعا لنظامها مع الأجهزة العضوية والنفسيات واللغات والمجتمعات: هذه التوافقات دون تشابه هي توافقات بنيوية ـ تكوينية. وكما أن البنية مستقلة عن مبدإ هوية فإن التكون مستقل عن قاعدة مشابَهة. لكن فكرة تنبثق مع الكثير من المغامرات بحيث يُحتمل أن ترضي سلفا بعض الشروط البنيوية والتكوينية، لكنها مازالت لا ترضي أخرى. يتوجب البحث أيضا عن تطبيق هذه المقاييس في مجالات مختلفة جدا، تكاد تكون وفق ما اتفق من الأمثلة.

المثال الأول، الذَّرية بصفتها فكرة فيزيائية. ـ الذرية القديمة لم تضاعف الكينونة البرمينيدية فحسب، بل أدركت **الأفكار** بصفتها كثرات من الذرات وأدركت الذرة بما هي العنصر الموضوعي للفكر. مذاك، من الأساسي أن تضاف الذرة إلى الذرة الأخرى في صلب بنية تتفعل في المركّبات الحسية. في هذا الصدد، ليس **الميلان** البتة تغييرا لوجهة في حركة الذرة، ولا هو كذاك تحيّزٌ قد يشهد على حرية فيزيائية. إنه التعيين الأصلانيّ لوجهة الحركة، شميلة الحركة ووجهتها، مضيفا الذرة إلى الذرة الأخرى. **التقلقل الزمني** (*incerto tempore*) لا يعني المتحير وإنما ما لا يقبل التعيين والموضعة. إذا كان من الحقيقي أن الذرة، عنصر الفكر، تتحرك «بنفس سرعة الفكر ذاته» مثلما يقول أبيقور ذلك في رسالته إلى هيرودوت، فإن **الميلان** إذًا هو التعيين المتبادل الذي يحدث «في زمن أصغر من أدنى زمن متصل يمكن التفكير فيه». ليس مستغرَبا أن يستعمل أبيقور هنا لغة الاستيعاب الشموليّ: ثمة في **الميلان** شيء ما مماثل لعلاقة بين فارقيات [٢٣٩] الذرات المتحركة. ثمة هنا عدول يشكّل كذلك لغة الفكر، ثمة هنا شيء ما في الفكر يشهد على حد للفكر لكن انطلاقا منه يفكر الفكر: إنه أسرع من الفكر، «في زمن أصغر...». ـ غير أن الذرة الأبيقورية مازالت تحتفظ بالكثير من الإستقلالية، بشكل وبراهنية. ومازال يغلب على التعيين المتبادل فيها طابع علاقة مكانية ـ زمانية. مسألة معرفة ما إذا كانت الذرية الحديثة تستجيب على النقيض من ذلك إلى كل شروط البنية، ينبغي أن تطرح تبعا للمعادلات التفاضلية التي تعيّن قوانين الطبيعة، تبعا لضروب «الروابط المتعددة والغير قابلة للموضعة» القائمة بين الجزيئات، وتبعا لخاصية «الكمون» المعترف به بتمام الوضوح لهذه الجزيئات.

المثال الثاني، الجهاز العضوي بصفته فكرة بيولوجية. ـ يبدو أن

جوفروا سانت ـ هيلار (Geoffroy Saint-Hilaire) هو أول من دعا إلى النظر في العناصر التي يسميها عناصر مجردة، مأخوذة بمعزل عن أشكالها وعن وظائفها. لأجل ذلك هو يعيب على أسلافه ولكن على معاصريه كذلك (كوفييه) كونهم ظلوا عند توزيع أمبيريقيّ للفروق وللمشابَهات. هذه العناصر التشريحية والذرية المحض، عظيْمات على سبيل المثال، هي موحَّدة بعلاقات مثالية لتعيين متبادل: إنها تشكّل على هذا النحو «ماهية» هي بمثابة الحيوان في ذاته. إنها هذه العلاقات الفارقية بين عناصر تشريحية محض هي التي تتجسد في مختلف الأشكال الحيوانية وفي مختلف الأعضاء ووظائفها. هي ذي الخاصية الثلاثية للتشريح: ذَرية، مقارَنة ومتعالية. بإمكان جوفروا في **المفاهيم التركيبية والتاريخية للفلسفة الطبيعية** (١٨٣٧) أن يدقق حلمه الذي كان كذلك حلم نابليون الشاب: أن يكون نيوتن اللامتناهي في الصغر، أن يكتشف «عالم الجزئيات» أو الترابطات المثالية «ذات المسافات القريبة» في ظل اللعبة الفَظة للفروق أو للمشابَهات الحسية والمفهومية. الجهاز العضوي هو مجموعة من الحدود والعلاقات الواقعية (بُعد، وضع، عدد)، يفعّل من جهته في هذه الدرجة أو تلك من التطور، العلاقات بين عناصر فارقية: على سبيل المثال، لاميّ (hyoïde) القط له تسع عظيْمات، بينما لاميّ الإنسان ليس له إلا خمس عظيمات، والأربع الأخرى توجد باتجاه الجمجمة خارج العضو الذي قلصته هكذا الهيئة العمودية. تكوّن أو تطور الأجهزة العضوية ينبغي إذًا إدراكهما بصفتهما تفعيلا للماهية تبعا لسرعات وعلل متنوعة يعيّنها الوسط، تبعا لتسارعات أو توقفات، [٢٤٠] لكن بمعزل عن كل انتقال تحوّليّ من حد راهن إلى حد راهن آخر.

عبقرية جوفروا. لكن هنا أيضا، مسألة البنيوية في البيولوجيا (طبقا

لكلمة «بنية» التي غالبا ما يستعملها جوفروا) تتوقف على التعيين النهائي للعناصر الفارقية وعلى ضروب علاقاتها. هل لعناصر تشريحية، عظْمية بالأساس، القدرة على لعب هذا الدور وكأن ضرورة العضلات لم تكن قد فرضت حدودا على علاقاتها؛ وكأنه لم يكن مازال لها هي ذاتها وجودا راهنا ـ راهنا جدا؟ من الممكن حينئذ أن تنبعث البنية من جديد في مستوى آخر مغاير تماما، بوسائل أخرى وبتعيين تامّ الجدة لعناصر فارقية ولروابط مثالية. إنها حالة علم الوراثة. لعله يوجد نفس القدر من الفروق بين علم الوراثة وجوفروا بمثل ما بين الذرية الحديثة وأبيقور. لكن الصبغيات تظهر بصفتها **مواضع** (des *loci*)، أيْ ليس بصفتها مجرد محلات في المكان وإنما بصفتها مركّباتِ علاقات جوار؛ المورّثات تعبّر عن العناصر الفارقية التي تميز مع ذلك بشكل شموليّ جهازا عضويا، وتلعب دور النقاط المتميزة في سيرورة مضاعفة لتعيين متبادل وتامّ؛ المظهر المزدوج للمورّثة يتمثل في التحكم بالكثير من الخواص في نفس الآن وفي عدم العمل إلا في علاقة بمورّثات أخرى؛ المجموع يشكّل افتراضيا وكامنا؛ وتتجسد هذه البنية في الأجهزة العضوية الحالية، سواء من زاوية تنويعها أو من زاوية تخلّق أجزائها، تبعا للإيقاعات التي نسميها تحديدا إيقاعات «فارقية» وتبعا لسرعات أو إبطاءات تناسبية تقيس حركة التفعيل.

المثال الثالث: هل ثمة أفكار اجتماعية بمعنى ماركسيّ؟ ـ نغض النظر في ما يسميه ماركس «عملا مجردا» عن جودة منتوجات العمل وعن تأهيل العمال ولكن ليس عن شروط الإنتاجية، عن قوة العمل وعن وسائل العمل في مجتمع ما. **الفكرة** الاجتماعية هي عنصر كموية وكيفوية وطاقوية المجتمعات. إنها تعبّر عن منظومة روابط فكرانية متعددة أو عن علاقات فارقية بين عناصر فارقية: علاقات

إنتاج وملكية لا تقوم بين بشر عينيين وإنما بين ذرات حاملة لقوة عمل أو بين ممثلين للملكية. إن الاقتصادي تكوّنه مثل هذه الكثرة الاجتماعية، أي تنوعات هذه العلاقات الفارقية. إنه مثل هذا التنوع في العلاقات، مع النقاط المتميزة [٢٤١] التي تناظره، هو الذي يتجسد في الأعمال العينية المتمايزة التي تميز مجتمعا معينا، في العلاقات الواقعية لهذا المجتمع (الحقوقية، السياسية، الإيديولوجية)، في الحدود الحالية لهذه الروابط (الرأسمالي - الأجير على سبيل المثال). ألتوسير ومعاونوه هم إذًا على حق تماما في بيانهم حضور بنية حقيقية في **رأس المال**، وفي رفضهم التأويلات التاريخاوية للماركسية بما أن هذه البنية لا تعمل البتة بكيفية متعدية وتبعا لنظام التتابع في الزمن، وإنما بتجسيد تنوعاتها في المجتمعات المختلفة وبأخذها في الحسبان، في كل مجتمع وكل مرة، تآني كل الروابط والحدود التي تشكل راهنيته: لذلك ليس «الاقتصادي» معطى أبدا بحصر المعنى، إنما هو يشير إلى افتراضية فارقية ينبغي تأويلها، افتراضية مغطاة دوما بأشكال تفعيلها، مبحثا أو «إشكالية» مغطاة دوما بحالات حلها[1]. باختصار، الاقتصادي هو الديالكطيقا الاجتماعية ذاتها، أيْ جملة الإشكالات التي تُطرح على مجتمع معيَّن، المجال التركيبي والممشكِل لهذا المجتمع. بكل دقة، ليس ثمة إشكالات اجتماعية إلا وهي اقتصادية، مع أن حلولها حقوقية وسياسية وإيديولوجية، ومع أن الإشكالات تعبّر عن ذاتها أيضا في حقول قابلية الحل تلك. الجملة الشهيرة في **مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي**، «الإنسانية لا تطرح على نفسها إلا المهمات

(١) راجع، Louis Althusser, Etienne Balibar, Roger Establet, *Lire le capital* (Maspero, 1965), t. II: خاصة الصفحة ١٥٠ وما بعدها، الصفحة ٢٠٤ وما بعدها.

التي تقدر على حلها»، لا تعني أن الإشكالات هي مظاهر فحسب ولا أنها محلولة سلفا، وإنما تعني على النقيض من ذلك أن الشروط الاقتصادية للإشكال تعيّن أو توجِد الكيفية التي يعثر بها على حلوله في إطار العلاقات الواقعية لمجتمع معيّن، دون أن يتمكن الملاحظ مع ذلك من أن يستمد منها أدنى تفاؤل، بما أن هذه «الحلول» يمكن أن تقترف حماقة وقساوة ورعب الحرب أو «حل الإشكال اليهودي». بشكل أدقن الحل هو دائما الحل الذي يستأهله مجتمع ما، يولّده تبعا للكيفية التي عرف بها كيف يَطرح، في الروابط الواقعية، الإشكالات التي تُطرح فيه وعليه في العلاقات الفارقية التي يجسدها.

الأفكار مركّبات تماعٍ، كل الأفكار تتماعى بشكل ما. لكن في مواطن، على حروف، في ظل بوارق ليس لها أبدا اطّراد [٢٤٢] نور طبيعيّ. كل مرة توجد مناطق ظل وعتماتٌ تناظرُ تمايزها. **الأفكار** تتمايز ولكن ليس أبدا بنفس الكيفية التي تتمايز بها الأشكال والحدود التي تتجسد هي فيها. إنها تتكوّن وتنحلّ موضوعيا تبعا للشروط التي تعيّن شميلتها المائعة. ذلك أنها تزاوج بين أكبر قدرة على التمايز وبين العجز عن التمايز. **الأفكار** ضروب تتضمن في ذاتها ضروبا فرعية. لنميز بين ثلاثة أبعاد من الضروب. أولا **الضروب الترتيبية**، من جهة الارتفاع، تبعا لطبيعة العناصر والعلاقات التفاضلية: **الفكرة** الرياضية، الرياضية - الفيزيائية، الكيميائية، البيولوجية، النفسية، الاجتماعية، اللسانية... كل مستوى ينطوي على تفاضليات من «نظام» ديالكطيقي مغاير؛ لكن عناصر نظام ما بإمكانها المرور إلى عناصر نظام آخر تحت علاقات جديدة، إما أنها تتحلل في نظام أعلى أكثر اتساعا وإما أنها تنعكس في النظام الأسفل. ثم **الضروب البيانية**، عرْضيا، التي تناظر درجات

علاقة تفاضلية في نفس النظام وتناظر توزيعات النقاط المفردة بالنسبة إلى كل درجة (من مثل معادلة المخروطات التي تعطي حسب «الحالة» إهليلجا، قطعا زائدا، قطعا مكافئا، مستقيما؛ أو ضروب الحيوان المرتَّبة هي ذاتها من زاوية وحدة التركيب؛ أو ضروب الألسن من زاوية النسق الصوتميّ). وأخيرا، **الضروب الأكسيومية**، في العمق، التي تعيّن أوّلية مشتركة لعلاقات تفاضلية ذات نظام مختلف، شرط أن تتطابق هذه الأولية هي ذاتها مع علاقة تفاضلية من الدرجة الثالثة (على سبيل المثال، جمع أعداد حقيقية وتكوين تحولات؛ أون في مجال مغاير تماما، الحياكة ـ التحدث عند دغوانيو غريول (les Dogons de Griaule)) .**الأفكار** والتمييزات بينها لا تقبل الانفصال عن صنوف ضروبها وعن الكيفية التي يدخل بها كل صنف في الصنوف الأخرى. نحن نقترح اسم **التشعيب** لتسمية هذا الوضع التمييزي والمتماعي للـ**فكرة**. ليس لأن «التحير» بصفته إدراكا مناظرا، يعني عامل شك وتردد أو دهشة، ولا أيّ شيء غير مكتمل في **الفكرة** ذاتها. بل يتعلق الأمر على النقيض من ذلك بهوية **الفكرة** والإشكال، بخاصية الإستشكال الشمولي للـ**فكرة**، أيْ بالكيفية التي تكون بها الإشكالات متعيّنة موضوعيا بشروط مشاركة بعضها البعض الآخر تبعا لاقتضاءات ظروف شميلة **الأفكار**.

الفكرة ليست البتة هي الماهية. الإشكال من حيث هو [٢٤٣] موضوع **الفكرة** يجد ذاته جهة الأحداث والانفعالات والأعراض وليس جهة الماهية النظرانية .**الفكرة** تنبسط في الملحقات وفي مجموع الإضافات التي تقيس قدرتها التركيبية. بحيث أن مجال **الفكرة** هو اللاضروري. إنها تنتسب إلى اللاضروري بشكل متعمد، بكثير من العناد الشرس كالذي تطالب به العقلانية على النقيض من ذلك لامتلاك وفهم الماهية. لقد أرادت العقلانية أن يكون مصير

الفكرة مرتبطا بالماهية المجردة والميتة؛ وحتى من حيث أن الشكل الاستشكالي للفكرة قد كان تمّ الاعتراف به، فإن العقلانية قد كانت أرادت أن يكون هذا الشكل مرتبطا بمسألة الماهية، أيْ بـ «ما؟». لكن كم من الخلافات في هذه الإرادة. من الحقيقي أن أفلاطون يستخدم هذا السؤال ليقابل بين الماهية والمظهر وليطعن في الذين يكتفون بضرب الأمثلة. غير أنه لم يكن له أيّ هدف آخر حينئذ غير إسكات الأجوبة الأمبيريقية ليفتح الأفق اللامتعيّن لإشكال متعالٍ بصفته موضوع الفكرة. مذ يتعلق الأمر بتعيين الإشكال أو الفكرة بما هي كذلك، مذ يتعلق الأمر بتحريك الديالكطيقا فإن سؤال ما؟ يترك مكانه لأسئلة أخرى أكثر نجاعة وقوة وأكثر إلزاما: كم، كيف، في أية حالة؟ إن سؤال «ما؟» لا يحرّك غير المحاورات التي تسمى محاورات إحراجية، أيْ تلك التي يلقي بها شكل السؤال ذاته في التناقض ويجعلها تصبّ في العدمية، لأنه دون شك ليس لها من هدف آخر غير الهدف التمهيدي ـ هدف فتح منطقة الإشكال بعامة مع ترك مهمة تعيينه بصفته إشكالا أو بصفته فكرة لطرائق أخرى. عندما حُمل التهكم السقراطي على محمل الجد وعندما تطابقت الديالكطيقا بتمامها مع تمهيدها، نتج عن ذلك تبعات خطيرة جدا؛ إذ توقفت الديالكطيقا عن كونها علم الإشكالات، وكادت تختلط مع مجرد حركة السلبيّ والتناقض. الفلاسفة كانوا بدؤوا التكلم بمثل ترهات الصبيان. من زاوية النظر هذه، هيغل هو مآل تقليد طويل كان حمل على محمل الجد سؤال الما؟ واستخدمه لتعيين الفكرة بصفتها ماهية، لكنه، بذلك، استعاض بالسلبي عن طبيعة الاستشكالي. لقد كان ذلك هو منفذ تشويه للديالكطيقا. وكم من الابتسارات الثيولوجية في هذا التاريخ، ذلك أن الـ «ما؟» هو دائما الله بصفته موقع توافيقية المحمولات المجردة. ينبغي أن نلاحظ كم أن قليلا من الفلاسفة

وثقوا بسؤال الما؟ [٢٤٤] لتكون لديهم **فكرة**. أرسطو، لا سيّما أرسطو... مذ تلتحم الديالكطيقا بمادتها، عوض أن تدور في الفراغ لغايات تمهيدية، يدوّي في كل مكان «كم»، «كيف»، «في أية حالة» ـ و«مَن؟» الذي سنرى لا حقا دوره ومعناه[١]. هذه الأسئلة هي أسئلة العرَض والحدث والكثرة ـ أسئلة الفرْق ـ ضد سؤال الماهية، ضد سؤال **الواحد** والضديد والمناقض. في كل مكان ينتصر هيبياس، حتى ومسبقا في أفلاطون، هيبياس الذي كان طعن في الماهية والذي لم يكن قد اكتفى مع ذلك بالأمثلة.

الإشكال من جنس الحدث. ليس فحسب لأن حالات الحل تنبثق بصفتها أحداثا واقعية لكن لأن شروط الإشكال تنطوي هي ذاتها على أحداث ومقاطع واستئصالات وملحقات. بهذا المعنى، من الصائب رسم سلسلة مضاعفة من الأحداث التي تجري على مسطحين، تتصادى دون مشابهة، بعضها واقعيّ على مستوى الحلول المتولدة وبعضها الآخر فكرانيّ أو مثاليّ في شروط الإشكال، بصفتها أفعالا أو أحلام آلهة قد تضاعف تاريخنا. السلسلة الفكرانية تتمتع بخاصية مزدوجة من التعالي والمحايثة بالنسبة إلى الواقع. لقد رأينا بالفعل كيف كان الوجود وتوزيع النقاط المفردة ينتميان بالتمام إلى **الفكرة**، مع أن تنويعهما كان محايثا لمنحنياتٍ ـ حلول جوارهما، أيْ للروابط الواقعية حيث تتجسد **الفكرة**. بيغي (Péguy) في وصفه الرائع للحدث كان رتّب مستقيمين، أحدهما أفقي لكن

(١) لقد بيّن جاك برانشفيك على سبيل المثال أن الأسئلة الأرسطية، **ما هي الكينونة؛ ما هي الماهية؛** لم تكن تعني البتة ما الكينونة؟ وما الماهية؟ وإنما من هي الكينونة (من، الكائن؟) ومن هو الجوهر(أو على الأصح مثلما يقول أرسطو، ما هي الأشياء التي هي جواهر)؟ ـ راجع Dialectique et ontologie chez Aristote, *Revue philosophique*, 1964.

الآخر عمودي كان استعاد عمقيا النقاط المميَّزة المناظرة للمستقيم الأول، وفضلا عن ذلك كان استبق وولّد أبديا تلك النقاط المميَّزة وتَجسُّدِها في المستقيم الأول. في تقاطع المستقيمين كان انعقد «الأبديّ زمنيا» ـ الرابطة بين الفكرة والراهن، فتيل البارود ـ وكانت تقررت سيادتنا الأكبر، اقتدارنا الأكبر، ذاك الذي يخص الإشكالات ذاتها: «وفجأة نحسّ أننا لم نعد نفس المحكومين بالأشغال الشاقة. لم يحدث أيّ شيء. وإشكال لم نكن نرى له من نهاية، إشكالا لا مخرج له، إشكالا كان تشبّث به عالم كامل، فجأة لم يعد موجودا ونتساءل عما كنا نتحدث. ذلك أنه [٢٤٥] عوض الحصول على حل عادي، حل نعثر عليه، فإن هذا الإشكال وهذه الصعوبة وهذه الإستحالة قد مرت بنقطة حلّ فيزيائيّ إذا جاز القول. مرت بنقطة تأزّم. وذلك أن العالم كله قد مر في نفس الوقت بنقطة تأزم فيزيائية إذا جاز القول. ثمة نقاط حرجة للحدث مثلما ثمة نقاط حرجة لدرجة الحرارة، نقاط انصهار وتجمّد؛ نقاط غليان وتكثيف؛ نقاط تخثّر؛ نقاط تبلّر. بل وثمة حتى في الحدث حالات ميوعة تحت درجة الذوبان، لا تندفع ولا تتبلر ولا تتعيّن إلا بإدخال جزء من الحدث المقبل»(١).

لأجل ذلك فإن نهج اللاتماكن الخاص باجتياز ووصف الكثْرات والمباحث هو أهم من نهج التناقض الذي يزعم تعيين الماهية والحفاظ على بساطتها. سنقول إن «الأهم» بالطبيعة هو الماهية. لكن تلك هي كل المسألة؛ وبادئ ذي بدء معرفة ما إذا لم يكن مفهومَا الأهمية واللاأهمية تحديدا مفهومان يخصان الحدث والعرَض، وأنهما أكثر «أهمية» بكثير في صلب الحدث من التقابل الغليظ بين

---

(١) Charles Péguy, *Clio*, N.R.F., p. 269.

الماهية والعرَض ذاته. إشكال الفكر ليس متعلقا بالماهية وإنما بتقويم ما له وما ليس له أهمية، بتوزيع المتفرد والمطّرد والمتميز والاعتيادي، توزيعا يتمّ كله في الأساسي أو في توصيف كثرة ما، بالنسبة إلى الأحداث المثالية التي تشكّل شروط «إشكال» ما. أن تكون لدى المرء **فكرة**، لا معنى له غير ذلك؛ والفكر الزائغ والحماقة ذاتها تُعرَّف قبل كل شيء بالتباساتها الدائمة حول المهم والتافه، الاعتيادي والمتفرد. إنه يعود إلى اللاتماكن توليد الحالات انطلاقا من الإضافات والملحقات. إنه هو الذي يدير توزيع النقاط المميَّزة في **الفكرة**؛ وهو الذي يقرر الكيفية التي ينبغي على سلسلة ما أن تمتد وفقها، من نقطة مفردة على نقاط منتظمة وصولا إلى نقطة مفردة أخرى وما هي تلك النقطة؛ إنه هو الذي يعيّن ما إذا كانت السلسلات الحاصلة في **الفكرة** متباعدة أو متساتلة (ثمة إذًا فرادات هي ذاتها اعتيادية تبعا لتساتل السلسلات، وفرادات مميَّزة تبعا لتباعدها). نهْجَا اللاتماكن المتدخلان في نفس الوقت في تعيين شروط الإشكال وفي التكوّن الملازم لحالات الحل، هما من ناحية، **تدقيق** [٢٤٦] **جسم الإضافات** ومن ناحية أخرى **تكاثف الفرادات**. من ناحية، علينا بالفعل أن نكتشف الإضافات التي تكمل الجسم البدئي للإشكال من حيث هو كذلك في التعيين المتدرج للشروط، ولتكن تلك الإضافات هي ضروب الكثرة في كل الأبعاد، شذرات الأحداث المثالية المستقبلية أو المنصرمة التي تجعل في ذات الآن الإشكال قابلا للحل؛ وعلينا ضبط الصيغة التي وفقها تترابط تلك الشذرات بالجسم البدئي أو تتدامج وإياه. من ناحية أخرى، علينا تكثيف كل الفرادات، الإلقاء بكل الظروف ونقاط الدمج والتجميد والتكثيف في مناسبة جليلة، في زمن مناسب (Kairos)، يشظي الحل بصفته شيئا طارئا، عنيفا وثوريا. ذلك هو

أيضا أن يكون للمرء **فكرة**. فكأن لكل **فكرة** وجهين هما المحبة والغضب: المحبة في البحث عن الشذرات، في التعيين المتدرج وفي ترابط الأجسام المثالية للإضافة؛ الغضب في تكثيف الفرادات الذي يعرِّف بمساعدة أحداث مثالية تأمّل «وضع ثوريّ» ويفجّر **الفكرة** في الحاليّ. إنه بهذا المعنى كان لدى لينين **أفكار**. (ثمة موضوعية للإضافة والتكثيف، موضوعية للشروط، تعني أن الأفكار كما الإشكالات ليست موجودة في رأسنا فحسب لكنها هنا وهناك في إنتاج عالَم تاريخيّ حاليّ). وكل هذه العبارات، «النقاط الفردية والمميَّزة»، «جسم الإضافة»، «تكثيف الفرادات»، ليس لنا أن نرى فيها مجازات رياضية؛ ولا مجازات فيزيائية في «نقاط الصَّهر والتجميد...»؛ ولا مجازات غنائية أو صوفية في «المحبة والغضب». إنها مقولات **الفكرة** الديالكطيقية وامتدادات حساب التفاضل (**الرياضيات الكلية**، لكن كذلك الفيزياء الكلية، علم النفس، علم الاجتماع الكلي) التي تتوافق **والفكرة** في كل مجالات كثرتها. إنها ما يوجد من ثوريّ وغراميّ في كل **فكرة**، ما به تكون **الأفكار** دائما إيماضات متفاوتة من المحبة والحنق لا تشكّل أبدا نورا طبيعيا.

(الأهم في فلسفة شلنغ هو اعتبار القوى. وكم هو ظالم النقد الهيغلي في هذا الصدد، حول البقرات السوداء. مِن الفيلسوفين، شلنغ هو الذي يعرف كيف يستخرج الفرق من ليل المطابق بومضات ألطف، أكثر تنوعا وأكثر إرعابا كذلك من ومضات التناقض: **بتدرّج**. الغضب والمحبة هما قوتا **الفكرة** اللتين تتطوران انطلاقا من **ليس**، لا أعني من سلبيّ أو من [٢٤٧] لا ـ كينونة (οὐκ ὄν)، وإنما من كينونة استشكالية أو من لا ـ موجود، من كينونة ضمنية للوجودات في ما وراء الأسّ. إله المحبة وإله الغضب ليسا نافليْن من أجل أن تكون لدى المرء فكرة. أ، أ[٢]، أ[٣] تشكّل لعبة إبطال

الكمون والكمون المحض، معبّرة في فلسفة شلنغ عن حضور حساب تفاضل مطابق للديالكطيقا. لقد كان شلنغ ليبنيتزيا. لكنه قد كان أفلاطونيا محدَثا أيضا. الهذيان الأفلاطوني المحدَث الكبير الذي قد كان قدّم إجابة لإشكال **فيدروس**، ينضّد ويدمج الزوسات (les Zeus) تبعا لمنهج استيعاب شموليّ وتطور القوى: زوس، زوس٢، زوس٣... إنه هنا تجد القسمة كامل مداها، الذي ليس هو بالعرْض في تمايز أنواع نفس الجنس وإنما بالعمق في التفريع والتكمين، ومسبقا في ضرب من التباين. حينئذ، في ديالكطيقا سلسلية، تنشُط قوى فرْق يجمع ويقرّب (**المحافل** (ὁ συνονιχος))، ويصبح جبّارا بغضب، فاطرا بمحبة، وأبولونيّا، قاسيا وإلحاديا أيضا[١].

* * *

كما أنه ليس ثمة تقابل بين البنية ـ التكوّ، ليس ثمة تقابل بين البنية والحدث، بين البنية والمعنى. تتضمن البنى نفس القدر من الأحداث المثالية ومن ضروب العلاقات والنقاط المفردة التي تلتقي والأحداث الواقعية التي تعيّنها تلك البنى. ما نسميه بنية، منظومة علاقات وعناصر فارقية، هو كذلك **معنى** من زاوية نظر تكوينية تبعا للروابط والحدود الحالية حيث تتجسد البنية. التقابل الحقيقي قائم في موضع آخر: بين **الفكرة** (بنية ـ حدث ـ معنى) والتصور. في التصور، المفهوم هو بمثابة الإمكان؛ لكن الذات المتصوِّرة مازالت

---

(١) راجع واحدا من أهم كتب الأفلاطونية المحدثة الذي يستخدم ديالكطيقا متسلسلة وكمونية للفرق، (Dubitationes et solutiones de primis principiis de Damascius (éd. Ruelle) ـ حول نظرية الفرق والقوى عند شلنغ، راجع بخاصة les Conférences de Stuttgart (trad. S. Jankélévitch, in Essais, Aubier éd.) و les Ages du monde (trad. Jankélévitch, Aubier)

تعيّن الموضوع بصفته مطابقا فعليا للمفهوم، بصفته ماهية. لذلك فإن التصور في جملته هو عنصر المعرفة الذي يتمّ في الرأب بين الموضوع المفتَكَر والتعرف عليه من طرف ذات تفكّر. لكن **الفكرة** تبرز خواص مغايرة تماما. فافتراضية الفكرة لا علاقة لها بإمكان ما. إن الكثرة لا تتضمن أية تبعية إزاء المطابق في الذات أو في [٢٤٨] الموضوع. أحداث وفرادات **الفكرة** تمنع استمرار أيّ وضع للماهية بصفتها «ما هو الموضوع». ولا شك أنه من الجائز الاحتفاظ بكلمة ماهية، إذا كنا متشبثين بها، لكن شريطة أن نقول إن الماهية هي تحديدا العرَض، الحدث، المعنى، ليس نقيض ما نسميه عادة ماهية فحسب وإنما نقيض النقيض: الكثرة ليست مظهرا أكثر مما هي ماهية وليست متعددة أكثر مما هي واحدة. طرائق اللاتماكن تتأبّى إذًا عن أن يقع التعبير عنها في صيغة التصور حتى وإن كان لانهائيا، إنها تفقد فيهن مثلما رأينا ذلك عند ليبنيتز قدرتها الأساسية التي هي القدرة على تأكيد التشعب أو انحراف المراكز. في الحقيقة، **الفكرة** ليست عنصر المعرفة وإنما هي عنصر «تعلُّمٍ» لانهائيّ يختلف بالطبيعة عن المعرفة. ذلك أن التعلّم يتطور بتمامه في تفهّم الإشكالات من حيث هي كذلك، في دَرْك وتكثيف الفرادات، في تركيب الأجسام والأحداث المثالية. تعلّم السباحة وتعلّم لسان أجنبيّ يعني تركيب المرء النقاط المفردة لجسده الخاص أو للغته الخاصة مع النقاط المفردة لشكل آخر، لعنصر آخر يمزّقنا لكنه يُدخلنا عالَما من الإشكالات التي لا عين رأت ولا أذن سمعت. ولمن ننذر أنفسنا إن لم يكن لإشكالات تتطلب حتى تغيير جسدنا ولساننا؟ بإيجاز، التصور والمعرفة يتقولبان بالتمام على قضايا الوعي التي تعيّن حالات الحل؛ لكن هذه القضايا تعطي من تلقاء ذاتها مفهوما غير دقيق تماما عن الهيئة التي تحلّها أو تفكّها والتي تولّدها بصفتها

حالات. **الفكرة** و«التعلّم» يعبّران على النقيض من ذلك عن هذه الهيئة الاستشكالية، التي هي خارج القضية أو هي تحتصورية: عرض اللاوعي وليس تصور الوعي. سوف لن نستغرب أن تكون **البنيوية** مصحوبة غالبا عند المؤلفين الذين ينشرونها، بالدعوة إلى مسرح جديد أو إلى تأويل جديد (غير أرسطيّ) للمسرح: مسرح الكثرات الذي يقابل على كل وجه مسرح التصور، الذي ما عاد يتركها تستمر، لا هوية شيء متصوَّر ولا هوية مؤلِّف ولا هوية متفرّج ولا هوية ممثّل على الركح، ولا أيّ تصوّر بإمكانه عبر انقلابات المسرحية أن يكون موضوع تعرّفٍ نهائيّ أو تجميع للمعرفة، بل هو مسرح إشكالات وأسئلة مفتوحة دوما، تجرف المتفرّج والركح والممثلين في الحركة الواقعية لتعلّمٍ كامل اللاوعي الذي ما تزال عناصره الأخيرة هي الإشكالات ذاتها.

[٢٤٩] كيف يتوجّب علينا فهم خاصية **الأفكار** التي هي خاصية لاواعية ضرورة؟ هل ينبغي أن نفهم أن **الفكرة** هي موضوع ملكة حصرية خاصة تجد عنصرها الأقصى أو المتعالي داخل ذاتها بشكل أفضل بقدر ما أنها لا تستطيع إدراكه من زاوية الممارسة الأمبيريقية؟ قد يكون لهذه الفرضية مسبقا ميزة استبعاد العقل أو حتى الذهن بصفته ملكة **أفكار**، وبشكل أعمّ استبعاد كل ملكة مقوّمة لحس مشترك تمّ في ظله استغراق الممارسة الأمبيريقية للملكات الأخرى المتعلقة بموضوع مفترض فيه أنه هو عينه. أن يجد الفكر على سبيل المثال في ذاته شيئا ما **ليس بمقدوره** أن يفكر فيه، شيئا ما هو في نفس الآن ما يتعذر التفكير فيه وما ينبغي أن يقع التفكير فيه، ما يتعذر التفكير فيه وما لا يمكن أن يكون إلا مفكَّرا فيه ـ فذلك ليس مستغلقا على الفهم إلا من زاوية نظر حس مشترك أو ممارسة مستنسخة عن الأمبيريقي. تبعا لاعتراض غالبا ما قام ضد ميمون،

الأفكار المدرَكة بصفتها تفاضليات الفكر، تُدخل في هذه التفاضليات أدنى قدر من «المعطى» الذي لا يمكن التفكير فيه؛ إنها تحيي ثنائية ذهن لانهائي وذهن متناه كما ثنائية شروط وجود وشروط معرفة، ثنائية قد كان **النقد** الكانطي كله طرح على نفسه مع ذلك مهمة إلغائها. لكن هذا الاعتراض لا قيمة له إلا في حال كانت ملكة **الأفكار** حسب ميمون هي الذهن، مثلما قد كانت ملكتها حسب كانط هي العقل، أيْ على أيّ حال ملكة مقوِّمة لحس مشترك عاجز هو ذاته عن أن يحمل في صلبه حضور نواة حيث قد تنكسر الممارسة الأمبيريقية للملكات المصاحبة. إنه في ظل هذه الشروط فحسب، ينبغي أن يتحقق ما يتعذر التفكير به في الفكر أو لاوعي فكر محض، في ذهن لانهائيّ بصفته مثلا أعلى **للمعرفة**، وأن تكون التفاضليات ملزَمة بأن تصبح مجرد **تخيلات** ما لم تجد في هذا الذهن اللانهائي مقياسا لواقع **حاليّ** بالتمام. لكن مرة أخرى الإمّية خاطئة. بمعنى أن خصوصية الإستشكالي وانتماء اللاوعي للفكر المتناهي يظلان متجاهَليْن. إلا أن الأمر لم يعد هو ذاته من حيث أن **الأفكار** وقع ردّها إلى الممارسة المتعالية لملكة خاصة متحررة من حس مشترك.

غير أننا لا نعتقد أن هذه الإجابة كافية وأن **الأفكار** أو البنيات تحيل إلى ملكة خاصة. ذلك أن **الفكرة** تجوب كل الملكات وتخصّها. إنها تجعل تبعا لنظامها وجود ملكة معينة بما هي كذلك، والموضوع الفارقيّ [٢٥٠] أو الممارسة المتعالية لتلك الملكة، ممكنين في نفس الآن. لتكن الكثرة اللسانية بصفتها نسقا افتراضيا للروابط المتبادلة بين «الصّواتم»، تتجسد في العلاقات والحدود الحالية لألسن شتّى: مثل هذه الكثرة تجعل الكلام ممكنا بصفته ملكة، وممكنا الموضوع المتعالي لهذا الكلام، هذا «الماوراء - لغة»

الذي لا يمكن أن ينقال في الممارسة الأمبيريقية للسان معيّن، لكنه ينبغي أن ينقال، لا يمكنه إلا أن ينقال في الممارسة الشعرية للكلام، الممارسة المتمادة إلى الافتراضية. لتكن الكثرة الاجتماعية: إنها تعيّن الاجتماعية بصفتها ملَكة لكن كذلك الموضوع المتعالي للاجتماعية، الذي لا يمكنه أن يعاش في المجتمعات الحالية حيث تتجسد الكثرة، لكن الذي ينبغي أن يعاش ولا يمكنه إلا أن يعاش في عنصر انقلاب المجتمعات (نعني ببساطة الحرية المقنّعة دوما ببقايا نظام قديم وبشائر نظام جديد). قد نقول نفس الشيء عن **الأفكار** الأخرى أو الكثرات: الكثرات النفسية، المخيلة والإستيهام؛ الكثرات البيولوجية، الحيوية و«المِسْخ»؛ الكثرات الفيزيائية، الحساسية والعلامة... لكن على هذا النحو، **الأفكار** تتطابق دوريا وكل الملكات وهي ليست الموضوع الحصريّ لأية ملكة بشكل خاص، ولا حتى للفكر. ومع ذلك فإن الأساسي هو أننا، على هذا النحو، لم نكن أرجعنا البتة من جديد صورة حس مشترك، بل على النقيض من ذلك. لقد رأينا كيف أن نزاع الملكات الذي وقع تعريفه بحصرية الموضوع المتعالي الذي تدركه كل ملكة لم يكن أقل تضمُّنا لوفاق تنقل تبعا له كل واحدة عنفها إلى الأخرى وفقا لفتيل بارود، لكنه بالفعل «وفاق تنافريّ» يقصي شكل هويةِ وتساتلِ وتآزرِ الحس المشترك. ما كان بدا لنا متوافقا والفرْقَ الذي يمفصل أو يجمع بذاته، كان هو هذا الشقاق الوفاقيّ. ثمة إذًا نقطة حيث التفكير والتكلم والتخيل والإحساس، إلخ.، هي الشيء الواحد ذاته، لكن هذا **الشيء** يثبت فقط تباين الملَكات في ممارستها المتعالية. لا يتعلق الأمر إذًا بحس مشترك وإنما على النقيض من ذلك بـ «حسّ مستقل» (بالمعنى الذي تكون به المفارقة هي كذلك نقيض السداد). هذا الحس المستقل عنصره هي **الأفكار**، وذلك

تحديدا لأن **الأفكار** هي كثرات محض لا تفترض أيّ شكل للهوية في الحس المشترك لكنها تحرّك وتصف على النقيض من ذلك الممارسة المنفصلة للملكات من زاوية المتعالي. وهكذا تكون **الأفكار** كثرات إيماضات فارقية، كأنها وهَجٌ من ملكة إلى أخرى، «نِثار نيران افتراضية»، دون أن يكون لها البتة تجانس [٢٥١] هذا النور الطبيعي الذي يميز الحس المشترك. لذلك يمكن أن يقع تعريف التعلّم بكيفيتين متكاملتين مقابلتين كذلك للتصور في المعرفة: إما أن التعلم هو الولوج إلى الفكرة وضروبها ونقاطها المميَّزة؛ وإما أن التعلّم هو رفع ملَكة إلى ممارستها المتعالية المنفصلة، رفعها إلى هذا الالتقاء وإلى هذا العنف اللذيْن يتفشيان في الملكات الأخرى. لذلك أيضا للاوعي تعيينان متكاملان يقصيانه حتما من التصور لكنهما يجعلانه جديرا بتصور محض وقادر عليه: إما أن اللاوعي يتحدد بالخاصية اللاقضوية والغير حالية **للأفكار في الحس المستقل**، وإما أنه يتحدد بالخاصية الغير أمبيريقية للممارسة **المفارقية** للملَكات.

ومع ذلك تظل **للأفكار** علاقة خاصة جدا بالفكر المحض. لا شك أنه ينبغي أن يقع اعتبار الفكر ههنا ليس بصفته شكل هوية كل الملكات وإنما بصفته ملكة خاصة محدَّدة بالطريقة نفسها كالأخريات، بموضوعها الفارقيّ وبممارستها المنفصلة. يبقى أن الحس المستقل أو العنف الذي ينتقل من ملكة إلى أخرى تبعا لنظام، يحددان للفكر موقعا خاصا: الفكر ليس مصمما على إدراك **ما ينبغي له التفكير فيه** (*cogitandum*) الخاص به إلا في نهاية فتيل العنف الذي يحرك أوّلا من **فكرة** إلى أخرى الحساسية **وما ينبغي أن تُحسّه** (*sentiendum*)، إلخ. هذه النهاية بالإمكان اعتبارها هي أيضا بمثابة الأصل الجذري **للأفكار**. لكن بأيّ معنى علينا أن نفهم

«الأصل الجذري»؟ بنفس هذا المعنى ينبغي أن يقال عن الأفكار إنها «تفاضليات» الفكر، «لاوعي» الفكر المحض، في اللحظة ذاتها التي تظل فيها مواجهة الفكر لكل شكل من أشكال الحس المشترك أكثر حدة من أيّ وقت مضى. كذلك لا تنتسب **الأفكار** البتة إلى كوجيتو بصفته قضية من قضايا الوعي أو بصفته أساسا وإنما إلى أنا مشروخ لكوجيتو منحلّ، أيْ إلى **التهسيس** الكلي الذي يميز الفكر بصفته ملكة في ممارستها المتعالية. في نفس الآن، **الأفكار** ليست موضوع ملكة خاصة لكنها تخص بشكل خاص ملكة خاصة إلى حد أنه يمكننا القول: إنها تصدر منها (لتكوين الحس المستقل لكل الملكات). مرة أخرى، ما الذي يعنيه هنا صدرَ أو وجد أصله؟ من أين تتأتى **الأفكار**، من أين تتأتى الإشكالات وعناصرها وعلاقاتها المثالية؟

لقد حان الوقت لتعيين الفرق الذي تركناه غامضا إلى حد الآن بين هيئتيْ الإشكال والسؤال. علينا أن نذكّر كم [٢٥٢] أن مركّب سؤال ـ إشكال هو مكسب للفكر الحديث وهو في أصل تجدُّد الأنطولوجيا: ذلك أن هذا المركّب توقّف عن أن يُعتبر بمثابة معبّر عن وضع مؤقّت وذاتيّ في تصوّر المعرفة، ليصبح قصدية الكينونة بامتياز أو الهيئة الوحيدة التي تجيبها الكينونة بحصر المعنى دون أن يقع بذلك إقصاء السؤال أو تجاوزه بما أنه هو وحده على النقيض من ذلك له انفتاح متماد إلى ما ينبغي أن يجيبه وإلى ما لا يمكنه أن يجيبه إلا بصوْنه وتكريره ومعاودته. هذا الفهم للسؤال بصفته مدى أنطولوجيا، يحرّك الأثر الفني كما أيضا الفكر الفلسفي. فالأثر يتطور انطلاقا من شرخ وحول شرخ لا يتوصل قط إلى رأبه. أن تكون الرواية وجدت منذ جويس تخصيصا لغة جديدة بالتمام في صيغة «الاستجواب» أو «التحقيق»، أن تكون عرضت أحداثا وشخوصا

استشكاليين جوهريا، فذلك لا يعني بطبيعة الحال أننا لسنا واثقين من أيّ شيء، وليس ذلك بطبيعة الحال تطبيق منهج معمَّم للشك وليس علامةً ريبية حديثة، بل بالعكس، في ذلك اكتشاف الإستشكالي والسؤال بصفته أفقا ترنسندنتاليا، بصفته بؤرة ترنسندنتالية منتمية بشكل «ماهويّ» للكائنات، للأشياء وللأحداث. إنه الاكتشاف الروائي للفكرة أو اكتشافها المسرحي أو اكتشافها الموسيقي أو اكتشافها الفلسفي...؛ وفي نفس الآن اكتشاف ممارسة متعالية للحساسية، للذاكرة التخييلية، للغة وللفكر، اكتشافا تتواصل به كل واحدة من هذه الملكات في تمام تنافرها مع الأخريات وتنفتح على فرق الكينونة متخذة موضوعا لها، أيْ سؤالا، فرقها الخاص: وهكذا فإن هذه الكتابة التي لم تعد شيئا غير كونها سؤال ما معنى أن نكتب؟ أو هذه الحساسية التي ليست شيئا غير كونها ما معنى أن نحسّ؟ وهذا الفكر غير كونه ما معنى أن نفكر؟ تصدر عن ذلك أكبر أشكال الرتابة وأكبر أشكال قصور حس مشترك جديد عندما تغيب عبقرية **الفكرة**؛ لكن تصدر عن ذلك أعتى «المعاوَدات» وأغرب الابتكارات في الحس المستقل عندما تطلع **الفكرة**، عنيفة. لنذكّر فحسب بمبادئ أنطولوجيا السؤال هذه: ١ ـ بعيدا عن أن تعني حالة أمبيريقية للمعرفة المدعوة إلى الزوال في الأجوبة، فإنه بمجرد أن تعطى الإجابة، يُسكِت السؤال كل الأجوبة الأمبيريقية التي تسعى إلى إلغائه لـ «ينتزع» الإجابة الوحيدة التي تثبته وتستعيده دوما: مثل أيوب في إصراره على إجابة من الطراز الأول تتطابق والسؤال ذاته (أولى [٢٥٣] قوى العبث)؛ ٢ ـ من هنا قدرة السؤال على استخدام السائل كما ما عنه يسأل وعلى أن يضع ذاته موضع سؤال هو ذاته: مثل أوديب وطريقته في عدم التخلص من السفنكس (ثاني قوى اللغز)؛ ـ من هنا انكشاف الكينونة بصفتها مطابِقة

للسؤال، وهي تتأبّى عن أن تُختزَل في المسئول عنه كما في السائل، لكنها تجمعهما في تمفصل فرقها الخاص: **الأيس** (μή όν) الذي ليس هو اللاكينونة أو كينونة السلبي لكنه اللاكائن أو كيان السؤال (مثل أوليس، والإجابة «لا أحد»، ثالثة القوى التي هي قوة الأوديسة الفلسفية).

غير أن هذه الأنطولوجيا الحديثة تشكو من نواقص. إنها تستغل اللامتعيّن أحيانا بصفته قوة موضوعية للسؤال، لكنها تفعل ذلك من أجل تسريب غموض ذاتيّ تامّ تضعه على عاتق الكينونة، مستعيضة عن قوة المعاودة بإفقار ثرثرة أو بقولبيات حس مشترك جديد. من ناحية أخرى، يصادفها حتى أن تفكك المعقّد، أن تعهد بالأسئلة إلى دينية الكياسة، مستبعدة الإشكالات جهة العوائق الخارجية. ومع ذلك ما الذي قد يكونه السؤال ما لم يكن قد كان تطور في ظل حقول ممشكِلة هي وحدها القادرة على تعيينه في «علم» مخصوص؟ لا تنتهي الكياسة من طرح السؤال الذي يخصها، سؤال الخطوبة؛ لكن كم من خطيبة اختفت أو وقع هجرانها حالما كان السؤال وجد إشكاله الحق الذي قد كان أثّر فيه، صوّبه وحوّله بفرق تامّ لفكر (على نحو بطل بروست الذي يتساءل «هل سأتزوج ألبرتين؟»)، لكنه يطور السؤال في **إشكال الأثر الفني الذي سينجَز**، حيث يجتاز السؤال ذاته انقلاب عين جذريّ). علينا البحث عن الكيفية التي تنبسط بها الأسئلة كإشكالات في **فكرة**، وكيف تَزَمّل الإشكالات كأسئلة في الفكر. وهنا أيضا، من الضروري مجابهة الصورة الكلاسيكية للفكر بصورة أخرى، الصورة التي يوحي بها هذا التجدد للأنطولوجيا اليوم.

ذلك أنه من أفلاطون إلى المابعد كانطيين عرّفت الفلسفة حركة الفكر بصفتها انتقالا معيّنا من الشَّرطي إلى الضروري. حتى العملية

الديكارتية من الشك إلى اليقين هي فرع من ذلك الانتقال. فرع آخر هو الانتقال من الضرورة الشرطية إلى الضرورة الميتافيزيقية في **الأصل الجذري**. لكن الديالكطيقا عند أفلاطون قد كان وقع تعريفها سلفا على النحو التالي: الانطلاق من فرضيات، استعمال فرضيات بصفتها مِقفزات، أيْ بصفتها «إشكالات»، [٢٥٤] للارتفاع حتى المبدأ اللا ـ مشروط الذي عليه أن يعيّن حل المشكلات كما حقيقة الفرضيات؛ كامل بنية محاورة **برمنيدس** ناجمة عن ذلك، في مثل هذه الظروف التي لم يعد متاحا فيها أن نرى في الديالكطيقا لعبة، إعدادا، رياضة بدنية، ممارسة شكلانية، مع أننا كنا فعلنا ذلك بشكل ملطَّف جدا. كانط ذاته أفلاطونيّ أكثر مما يظن عندما ينتقل من **نقد العقل المحض**، التابع بتمامه للصيغة الشرطية للتجربة الممكنة، إلى **نقد العقل العملي**، أين يكتشف بواسطة الإشكالات الضرورة المحض لمبدإ قطعيّ. وبالأحرى المابعد كانطيين عندما يريدون إجراء تغيير الحكم الشرطي إلى حكم إثباتيّ على عين المكان ودون تغيير «النقد»[1]. ليس من غير المشروع إذًا أن نلخّص

(١) حول أفلاطون: راجع *République, VI, 511 b*: «... بوضع [العقل] فرضيات لا ينظر إليها بصفتها مبادئ وإنما فعليا بصفتها فرضيات، أيْ نقاط ارتكاز ومِقفزات من أجل الذهاب نحو مبدإ كل شيء وصولا إلى اللامشروط، ثمّ، بعد التوصل إلى ذلك المبدإ، التمسك بكل اللازمات المتوقفة عليه، والنزول هكذا باتجاه نتيجة...» ـ هذا النص وقع التعليق عليه بعمق من طرف برقلس الذي جعل منه تعبيرا عن منهج محاورة **برمنيدس**، والذي استعمله للرد على التأويلات الصورية أو الشكوكية السائدة بعدُ في زمانه: من الواضح أن **الواحد** مثلما هو موزَّع في فرضيات محاورة **برمنيدس** ليس هو نفس **الواحد** اللامشروط الذي يصل إليه الديالكطيقي من فرضية إلى أخرى، والذي يقيس حقيقة كلٌ منها. راجع ***Commentaire du Parménide*** =(trad. Chaignet, Leroux éd.).

على هذا النحو حركة الفلسفة من أفلاطون إلى فيشته أو إلى هيغل، مرورا بديكارت، مهما كان تنوّع فرضيات الانطلاق ومهما كانت اليقينيات النهائية. ثمة على الأقل شيء ما مشترك: نقطة الانطلاق التي وقع العثور عليها في «فرضية»، أيْ في قضية وعي مخصوص بمُعامل شكّ (ليكن الشك الديكارتي) ونقطة الوصول التي وقع العثور عليها في يقينيةٍ أو في أمرٍ من جنس أخلاقيّ للغاية (الواحد ـ الخير عند أفلاطون، الإله النزيه للكوجيتو الديكارتي، مبدأ الأفضل عند ليبنيتز، الأمر القطعي عند كانط، الأنا عند فيشته و«العلم» عند هيغل). بيْد أن هذه الطريقة تلامس إلى أقصى حد الحركة الحقيقية للفكر لكنها كذلك هي ما يخون هذه الحركة إلى أقصى حد، هي ما يشوهها إلى أقصى حد؛ هذه الشَّرطوية وهذه الأخلاقوية مجتمعتين، هذه الشَّرطوية [٢٥٥] العلماوية وهذه الأخلاقوية العقلانية، تضيّعان ملامح ما تدنوان منه.

إذا قلنا: الحركة لا تذهب من الشَّرطي إلى الضروري وإنما من الإستشكالي إلى السؤال ـ فإنه يبدو أوّلا أن الفرق يكون ضئيلا. وهو أكثر ضآلة لاسيّما أنه إذا لم يكن الضروري قابلا للانفصال عن أمر أخلاقيّ، فإن السؤال من ناحيته غير قابل للانفصال عن أمر حتى وإن كان من صنف آخر. ومع ذلك فإن هوة تفصل بين هذه الصيغ. في مماثلة إشكال بفرضية، ثمة بعدُ خيانة الإشكال أو الفكرة

= حول تغيير الحكم الشرطي إلى حكم قطعيّ في فلسفات ميمون وفيشته، راجع Martial Guéroult, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte* (Les Belles- Lettres, 1930), t. I, pp. 127 sq.

حول هيغل والتغيير المماثل، راجع: العلاقة بين الـفِي ذاته والـلِذاته في الفنومينولوجيا؛ العلاقة بين الفنومينولوجيا ذاتها والمنطق؛ الفكرة الهيغلية عن «العلم»، والمرور من القضية الأمبيريقية إلى القضية التأملية.

والسيرورة اللامشروعة لاختزالهما في قضايا الوعي وفي تصورات المعرفة: يختلف الإستشكالي بالطبيعة عن الشرطي. إن **الغرضانيّ** لا يختلط البتة بـ**الإثباتي**. وما هو موضوع نظر في هذا الفرق هو التوزيع كله، التعيين كله، الوجهة كلها، وكامل ممارسة الملَكات في مذهب بعامة. وإنه لمن المختلف جدا كذلك الحديث عن الهيئة الضرورية أو عن الهيئة ـ سؤال لأن الأمر يتعلق بشكليْن من الأوامر مختلفين من جميع الوجوه. الأسئلة أوامر أو بالأحرى **تعبّر الأسئلة عن علاقة الإشكالات بالأوامر التي هي تصدر عنها**. هل علينا أن نستشهد بمثال الشرطة لإظهار الطبيعة الأمرية للأسئلة؟ «أنا هو من يطرح الأسئلة»، لكن في الحقيقة إنه الأنا المنحلّ للمسئول هو الذي يتحدث من خلال جلاده. الإشكالات أو **الأفكار** تنبثق من أوامرِ مغامَرة أو أحداث تَمثل بصفتها أسئلة. لذلك لا تقبل الإشكالاتُ الانفصالَ عن قدرة حاسمة، عن **عزم** يجعل منّا عندما يخترقنا كائنات نصف إلهية. ألا يَعتبر الرياضي ذاتَه منتميا سلفا إلى سلالة الآلهة؟ في النهجيْن الأساسيين للضم والتكثيف تُمارَس إلى أقصى حد هذه القدرة على الحسم المثبتة في طبيعة الإشكالات التي هي إشكالات للحل بما أن معادلة معيّنة تكون قابلة أو غير قابلة للاختزال دوما بالنسبة إلى مجموع مثاليّ مضاف من طرف الرياضي. قدرة لانهائية على إضافة كمية اعتباطية: لم يعد الأمر متعلقا بلعبة على الشاكلة الليبنيتزية حيث يتركّب الأمر الأخلاقي لقواعد متعيّنة مسبقا مع شرط فضاء معطى يتوجب ملؤه بشكل **فرضيّ** (*ex hypothesi*). يتعلق الأمر بالأحرى برمية نرد وبالسماء كلها بصفتها فضاء مفتوحا وبالرمي بصفته القاعدة الوحيدة. النقاط المفردة كائنة على النرد؛ الأسئلة هي النرد ذاته؛ الأمر هو الرمي. **الأفكار** هي التوافيق الإستشكالية التي تنتج عن الرميات. ذلك أن رمية النرد لا

تهدف البتة إلى إبطال الاتفاق (السماء ـ الاتفاق). إبطال [٢٥٦] الاتفاق معناه تشظيته تبعا لقواعد الاحتمال في رميات كثيرة بحيث يكون فيها الإشكال مقسما سلفا إلى فرضيات، فرضيات ربح وخسارة، ويكون الأمر مخلقَنًا في مبدإ اختيار الأفضل الذي يعيّن الربح. على النقيض من ذلك، تؤكد رمية النرد الاتفاق في مرة واحدة، كل رمية نرد لم تعد خاضعة إلى دوام نفس الفرضية ولا إلى هوية قاعدة ثابتة. أن نجعل من الاتفاق موضوع **إثبات**، فذلك هو الأعسر، لكن ذلك هو معنى الأمر والأسئلة التي يطلقها. **الأفكار** تنبثق منه مثلما تنبثق الفرادات من هذه النقطة الصدفوية التي تكثف الاتفاق كل مرة في مرة واحدة. سنقول إنه بتعيين الأصل الأمريّ للـ**أفكار** في هذه النقطة فإننا لا نفعل غير التمسك بالاعتباطي، الاعتباطي البسيط لِلَعب طفل، الطفل ـ الإله. لكن ذلك قد يكون فهما سيئا لما يعنيه «الإثبات». ليس ثمة اعتباطيّ في الاتفاق إلا إذا لم يقع إثباته، لم يقع إثباته بما يكفي، إلا إذا وقع توزيعه في فضاء، في عدد وتحت قواعد مخصصة لتصريفه. إذا أُثبِت الاتفاق بشكل كاف فإن اللاعب لا يعود بإمكانه أن يخسر بما أن كل تركيب وكل رمية تنتجه هما بالطبيعة مطابقان للموضع وللقيادة المتحرّكين للنقطة التصادفية. ما الذي يعنيه إذًا إثبات الاتفاق كله كل مرة وفي مرة واحدة؟ هذا الإثبات يقاس بجعل المتباينات الصادرة عن رمية تتصادى وتكوّن إشكالا وفق ذلك الشرط. الاتفاق كله كائن حينئذ في كل رمية، مع أن هذه الأخيرة هي جزئية وهي كائنة مرة واحدة فيه، مع أن التركيب الحاصل هو موضوع تعيين تدريجيّ. رمية النرد تقوم بحساب الإشكالات وبتعيين العناصر الفارقية أو توزيع النقاط المفردة المكوِّنة لبنية. هكذا تتشكل العلاقة الدورية للأوامر مع الإشكالات الصادرة عنها. الصدى يقوّم حقيقة إشكال من حيث هو

كذلك، أين يُختبَر الأمر، مع أن الإشكال يولد هو ذاته من الأمر. بإثبات الاتفاق يزول كل اعتباطيّ كل مرة. بإثبات الاتفاق، يكون التباعد ذاته موضوع إثبات في إشكال. أجسام الضم المثالية التي تعيّن إشكالا قد تظل فريسة للاعتباطي ما لم يكن الجسم القاعدي قد أصدى بدمجه كل الأعظام التي يمكن للمضاف التعبير عنها. أثر ما بعامة هو دائما جسم مثاليّ في ذاته، هو جسم مثاليّ للضم. الأثر هو إشكال ناتج عن الأمر، إنه يكون أكثر كمالا واكتمالا في رمية بقدر ما يكون الإشكال بصفته إشكالا متعيّنا تدريجيا بشكل أفضل. صاحب [٢٥٧] الأثر هو إذًا الذي سُمّي الرمز الحسابي للـ**فكرة**. عندما يضع ريمون روسل «معادلاته الفعلية» بصفتها إشكالات للحل، وقائع أو أحداث مثالية تأخذ في التصادي تحت وقع أمر لغوي، وقائع هي ذاتها **قرارات**؛ عندما يستقر الكثير من الروائيين المحدثين في هذه النقطة الصدفوية، هذه «النكتة العمياء»، الأمرية، المسائلة التي انطلاقا منها يتطور الأثر بصفته إشكالا بجعل سلسلاته المتباعدة تصدي - فإنهم لا يقومون برياضيات تطبيقية، فلا مجاز رياضيّ أو فيزيائيّ البتة، لكنهم يقيمون ذلك العلم، **الرياضيات** الكلية المباشرة الخاصة بكل ميدان، إنهم يجعلون من الأثر تعلّما أو تجريبا، ويجعلون منه في نفس الوقت، شيئا ما كاملا كل مرة، حيث يجد الاتفاق كله ذاته مثبتا في كل حالة، قابلا للتجدد في كل مرة، لعله دون أن يظل اعتباطيّ ما مستمرا أبدا[١].

---

(١) لنذكر على سبيل المثال رواية فيليب سولار، *Drame* (Editions du Seuil, 1965). هذه الرواية تتخذ لها شعارا عبارة لليبنيتز: «لنفترض على سبيل المثال أن شخصا ما وضع عددا من النقط كما اتفق على الورق... أقول إنه من الممكن أن نجد خطا هندسيا يكون مفهومه ثابتا ومتماثلا طبق قاعدة معينة بحيث يمر ذلك الخط بكل النقط...» بداية الكتاب كلها مبنية على العبارتين: =

هذه القدرة الحاسمة في قلب الإشكالات، هذا الإبداع وهذا الرمي الذي يجعلنا من سلالة الآلهة ليس هو مع ذلك رمْينا. الآلهة ذواتهم خاضعون للقدر (Ananké)، أيْ للسماء ـ الاتفاق. الأوامر أو الأسئلة التي تخترقنا لا تصدر عن ضمير المتكلم المفرد، بل هو غافل حتى عن الإصغاء إليها. كل الأوامر هي من الكينونة، كل سؤال هو سؤال أنطولوجيّ ويوزع «ما هو كائن» في الإشكالات. الأنطولوجيا هي رمية النرد ـ شواش نسيق (chaosmos) منه يطلع النظام النسيق (cosmos). إذا كان لأوامر الكينونة علاقة بضمير المتكلم المفرد، فإنها علاقة بهذا الضمير المشروخ الذي تُحوّل تلك الأوامر شرخه وتعيد تكوينه كل مرة تبعا لنظام الزمن. تشكّل الأوامر إذًا الأشياء التي ينبغي أن يفكر بها الفكر المحض، تفاضليات الفكر، وفي نفس الوقت ما لا يمكن التفكير فيه لكنه ما يتوجّب التفكير فيه وما لا يمكنه إلا أن يكون مفكَّرا فيه من زاوية الممارسة المتعالية. والأسئلة هي هذه الأفكار المحض **للأشياء التي ينبغي التفكير فيها**، الأوامر التي لها شكل أسئلة تعني إذًا عجزي الأكبر لكن كذلك هذه النقطة التي ما انفك موريس بلانشو يتحدث عنها، هذه النقطة الصدفوية الأصلانية، العمياء، عديمة الرأس، العيِيّة التي تشير إلى «استحالة التفكير الذي هو التفكير» والتي تنبسط [٢٥٨] في الأثر بصفتها إشكالا والتي يتحول فيها «العجز» إلى اقتدار. بعيدا عن الإحالة إلى الكوجيتو بصفته قضية للوعي، تتوجه الأوامر إلى ضمير المتكلم المفرد المشروخ كما إلى لاوعي الفكر. ذلك أن الأنا له

= «إشكال...» و«ناقص». ترتسم سلسلات في علاقة بالنقاط المفردة لجسد الراوي، جسد مثاليّ، «مفكَّر فيه عوضا عن كونه مدرَك حسيا». ـ حول «النكتة العمياء» بصفتها النقطة الأصلانية للأثر، راجع مداخلات فيليب سولار وجان بيار فاي، في Débat sur le roman (*Tel Quel*, n°17, 1964)

الحق في لاوعي من دونه قد لا يفكر وقد لا يفكر خاصة في محض **ما ينبغي التفكير فيه** (*cogitandum*) المحض. على نقيض ما تعلن عنه قضية الوعي السطحية فإن الفكر لا يفكر إلا انطلاقا من لاوعي، ويفكر بهذا اللاوعي في الممارسة المتعالية. ومع ذلك فإن **الأفكار** التي تصدر عن الأوامر، بعيدا عن أن تكون خواص أو صفات جوهر مفكِّر فإنها لا تفعل غير أن تدخل وتخرج من هذا الشرخ الذي هو شرخ الأنا، الشرخ الذي يجعل آخَر يفكر داخلي دوما، آخَر ينبغي أن يكون هو ذاته مفكَّرا فيه. ما هو أوّلُ في الفكر هو الطيران. لا ريب أن العجز يمكنه أن يظل عجزا، لكنه هو وحده أيضا بإمكانه الارتقاء إلى أعلى اقتدار. ذلك هو تحديدا ما كان نيتشه يعنيه بإرادة الاقتدار: هذه الاستحالة الإلزامية التي تتخذ العجز ذاته موضوعا لها (كن نذلا، كسولا، مطيعا إذا شئت! شريطة أن...) - رمية النرد هذه القادرة على إثبات الاتفاق كله، هذه الأسئلة التي تخترقنا في الساعات القائظة أو القارسة، هذه الأوامر التي تكلنا إلى ما تطلقه من مشكلات. ذلك أنه «ثمة في عمق الفكر شيء ما يتعذّر قهره: كتلة متراصة من قَدَرٍ، من قرار وقع اتخاذه بعدُ بخصوص كل الإشكالات في ميزانها وفي علاقتها بنا؛ وفي نفس الوقت، حقّنا في الوصول إلى بعض الإشكالات، بصفته وصمتها الموشومة على أسمائنا»[١].

* * *

لكن كم تبدو الإجابة مخيبة للأمل. كنا تساءلنا ما هو مصدر **الأفكار**، من أين تأتي الإشكالات؛ واستحضرنا رميات نرد، أوامر وأسئلة اتفاق عوضا عن مبدإ ضروريّ، نقطة صدفوية أين يتهسّس كل

(١) Nietzsche (*Musarion-Ausgabe*), XVI, p. 35.

شيء عوضا عن مبدإ متين. إننا نواجه الاعتباطي بهذا الاتفاق من حيث أنه مثبَت، مثبَت إلزاميا، مثبَت وفق هذه الصيغة الخاصة جدا للسؤال؛ لكن هذا الإثبات ذاته، نحن نقيسه بالتصادي الذي يقوم بين العناصر الإستشكالية الناتجة عن رمية النرد. في أية دائرة نحن نتحرك بحيث أنه لم يعد بإمكاننا الحديث عن الأصل بشكل مغاير؟ لقد ميّزنا أربع [٢٥٩] هيئات: الأسئلة الأمرية أو الأنطولوجية؛ الإشكالات الديالكطيقية أو المباحث التي تصدر عنها؛ الحقول الرمزية لقابلية الحل حيث تستبين هذه الإشكالات «علميا» طبقا لشروطها؛ الحلول التي تتلقاها في هذه الحقول بتجسُّدها في راهنية الحالات. لكن منذ البدء، ما هذه الأوامر النارية، هذه الأسئلة التي هي بدايات عالَم؟ ذلك أن كل شيء يبدأ في سؤال لكننا لا نستطيع القول إن السؤال ذاته يبدأ. السؤال كما الأمر الذي يعبّر عنه، أليس له من مصدر آخر غير **المعاودة**؟ يعود إلى مؤلفين كبار من مؤلّفي عصرنا كونهم شغّلوا هذه العلاقة الأعمق بين السؤال والمعاودة (هيدغر، بلانشو). ومع ذلك ليس لأنه يكفي أن نكرر نفس السؤال الذي قد نعثر عليه كما هو في النهاية حتى وإن كان سؤال **ماذا عن الكينونة**؟ إنها رميات النرد الفاشلة التي ترتسم في نفس الفرضيات (ممثّلة قضايا الوعي أو آراء حس مشترك)، والتي تدنو تقريبا من نفس المبدإ الضروري (ممثّلة تعيين الربح). إنهم اللاعبون الفاشلون هم الذين لا يعيدون إلا من فرط تشظيتهم الاتفاق إلى عدة رميات. على النقيض من ذلك، رمية النرد الجيدة تثبت الاتفاق كله في مرة واحدة؛ وذلك هو ما نسميه ماهية السؤال. غير أنه ثمة العديد من رميات النرد، فرمية النرد تتكرر. لكن كل واحدة منها تستحوذ على الاتفاق في مرة واحدة، وعوض أن تحوز المختلف أو تحوز تركيبات مختلفة بصفتها نتيجة للهو هو، فإنها تحوز الهو هو أو المعاودة بصفتها نتيجة للمختلف. إنه بهذا

المعنى تكون المعاودة المكاينة للسؤال في أصل «تشعيب» **الأفكار**. فارقيّ **الفكرة** ليس قابلا هو ذاته للانفصال عن سيرورة المعاودة التي تحدد سلفا رمية النرد. ثمة في الحساب تكرير، ثمة في الإشكالات معاودة تعيد هي ذاتها إنتاج معاودة الأسئلة أو الأوامر التي تصدر عنها تلك الإشكالات. غير أنه، هنا أيضا ليست المعاودة معاودة اعتيادية. الإعتيادي هو التمديد، المواصلة، هذا الإمتداد للزمن الذي يتمطّى في ديمومة: معاودة عارية (بإمكانها أن تكون منفصلة لكنها تظل جوهريا معاودة للهو هو). بيْد أنه من يمتد هكذا؟ إنها فرادةٌ حدَّ جوار فرادة أخرى. على النقيض من ذلك، تكرير الفرادات بعضها في البعض الآخر وتكثيف الفرادات بعضها في البعض الآخر، سواء كان ذلك في نفس الإشكال أو في نفس **الفكرة** أو كان من إشكال إلى آخر ومن فكرة إلى أخرى، فإنه يعرّف القدرة الخارقة للمعاودة، المعاودة المكسوة الأعمق من المعاودة العارية. المعاودة هي هذا [٢٦٠] القذف الدائم بالفرادات في ترديد وفي صدى يجعل من كل واحدة منها بديلا للأخرى ومن كل جمهرة إعادة توزيع للأخرى. وإنه سيّان القول إن المعاودة المكسوة أعمق في مستوى الإشكالات وإن المعاودة تنتج عن المختلف في مستوى الأسئلة التي تصدر عنها الإشكالات.

يبيّن هيدغر بوضوح كيف أن معاودة السؤال تنبسط هي ذاتها في ارتباط الإشكال بالمعاودة: «نعني بمعاودة إشكال أساسيّ بلورة الإمكانات التي يخفيها. انبساط هذه الإمكانات مفعوله تغيير الإشكال الذي هو موضوع نظر، ومن هناك بالذات الإبقاء على مضمونه الأصيل. الإبقاء على سؤال معناه تحرير وحماية **القوة الداخلية التي هي في أصْل ماهيته والتي تجعله ممكنا بصفته إشكالا**. معاودة إمكانات إشكال ليست هي إذًا مجرد استعادة لما هو مسلَّم به

عادة بخصوص ذلك الإشكال... إن الممكن المفهوم على هذا النحو قد يمنع كل معاودة حقيقية، ومن هناك كل علاقة بالتاريخ... (إن تأويلا جيدا ينبغي على النقيض من ذلك أن يحسم) في ما إذا كان فهْم الممكن الذي يهيمن على كل معاودة قد وقع تعميقه كفاية وإذا ما كان في مستوى ما يستحق المعاودة حقا»(١). ما هذا الممكن في صلب الإشكال، الذي يواجه الممكنات أو قضايا الوعي والآراء المسلَّم بها عادة والتي تشكّل فرضيات؟ لا شيء غير كونه طاقة **الفكرة** وافتراضيتها القابلة للتعيين. من هنا يكون هيدغر نيتشيا. عمّا تقال المعاودة في العوْد الأبدي ما عدا عن إرادة الاقتدار، عن عالم إرادة الاقتدار، عن أوامره وعن رميات نرده، وعن الإشكالات الناتجة عن القذفة؟ المعاودة في العود الأبدي لا تعني أبدا المواصلة، الإدامة، التمديد ولا حتى الرجوع المتقطع لشيء ما قد يكون على أيّ حال خليقا بالامتداد في دورة جزئية (هوية، ضمير متكلم مفرد، أنا)، وإنما تعني على النقيض من ذلك، استعادة الفرادات القبفردية التي تفترض أوّلا تفسّخ كل الهويات السابقة، ليتيسّر إدراكها بصفتها معاودة. كل أصل هو فرادة، كل فرادة هي ابتداء على الخط الأفقي، خط النقاط الاعتيادية حيث تمتد كأنما في الكثير من الاستنساخات أو النسخ التي تشكّل لحظات معاودة عارية. لكنها إعادة على [٢٦١] الخط الشاقولي الذي يكشف الفرادات، والذي فيه تحاك المعاودة الأخرى وخط إثبات الاتفاق. إذا كان «الكائن» أوّلا هو فرق وابتداء، فإن الكينونة ذاتها هي معاودةُ وإعادة الكائن. المعاودة هي «شريطة» الشرط الذي يؤصّل أوامر الكينونة.

---

(١) Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique* (trad. Waehlens et Biemmel, N.R.F.), p. 261.

هو ذا دائما التباس مفهوم الأصل وعلة خيبة أملنا السابقة: إن أصلا لا يتعيّن إلا في عالم يعترض على النموذج بقدر ما يعترض على النسخة، أصلا لا يعيّن أساسا إلا في عالم قد هوى بعدُ في **التهسيس** الكلي.

ينتج عن ذلك لزوم أخير يخص منزلة السلب. ثمة لا ـ كينونة ومع ذلك ليس ثمة سلبيّ أو سلب. ثمة لا ـ كينونة ليست البتة كينونة السلبي بل كينونة الإستشكالي. هذه (اللا) ـ كينونة، هذا؟ ـ الكينونة رمزه صفر على صفر. الصفر لا يشير هنا إلا إلى الفرق ومعاودته. في **اللا** (Ne) الزائدة التي وجد النحويون الكثير من العناء في تأويلها، نعثر على هذه (اللا) ـ كينونة التي تتطابق وشكلَ حقلٍ استشكاليّ، مع أن أحوال القضية تسعى إلى مماثلتها بلا ـ كينونة سلبية: إن **لا** (Ne) زائدة بصفتها الشاهد على هيئة نحوية لا قضوية، تظهر في القضية دائما بالنسبة إلى أسئلة متطورة إلى إشكالات. السلبيّ وهْم: إنه ظل الإشكالات وحسب. لقد رأينا كيف أن الإشكال قد كان محجوبا ضرورة بالقضايا الممكنة التي تتطابق وحالات الحل؛ حينئذ، عوض أن يقع إدراكه بصفته إشكالا، فإنه لم يعد يظهر إلا بصفته فرضية، سلسلة فرضيات. كل واحدة من هذه الفرضيات من حيث هي قضية للوعي، تكون مدعَّمة بقرين سلبيّ: إذا كان **الواحد** كائنا، إذا لم يكن **الواحد** كائنا... إذا كان الطقس جميلا، إذا لم يكن الطقس جميلا... السلبيّ وهْم لأن صيغة السلب تنبثق مع القضايا التي لا تعبّر عن الإشكال الذي تتوقف عليه إلا بتشويهه وبإخفاء بنيته الحقيقية. مذ تقع ترجمة الإشكال إلى فرضية يجد كل إثبات شَرطيّ ذاته مضاعَفا بسلب يمثّل الآن حال الإشكال الذي شوّهه ظله. ليس ثمة **فكرة** للسلبي بقدر ما أنه ليس ثمة فرضية في الطبيعة، مع أن الطبيعة تعمل من خلال إشكال. لذلك لا أهمية

البتة لأن يقع إدراك السلبي بصفته تحديدا منطقيا أو تقابلا واقعيا. لنتأمل المفاهيم السلبية الكبرى، مفاهيم المتكثر بالنسبة إلى الواحد، الفوضى بالنسبة إلى النظام، الليس بالنسبة إلى الأيس: إنه سيان تأويلها بصفتها [٢٦٢] حدا لتقهقر أو بصفتها نقيضا لأطروحة. على أكثر تقدير، تجد السيرورة ذاتَها مثبتة طورا في الجوهر التحليلي لله وتارة في الشكل التركيبي للأنا. لكن الله أو الأنا لا فرق بينهما. في الحالتين نظل في العنصر الشرطي لمجرد المفهوم الذي نجعله طورا يستغرق كل الدرجات اللانهائية لتصور متطابق وتارة يستغرق التقابل اللانهائي لتصورين متضادين. نقود (les critiques) السلبي ليست إذًا حاسمة أبدا ما دامت تستند إلى حقوق مفهوم أوّل (الواحد، النظام، الكينونة)؛ وما دامت كذلك تكتفي بترجمة التقابل إلى تحديد. نقد السلبي ليس ناجعا إلا بإلغائه سيانية التقابل والتحديد، ومن هناك بالذات، إلغاء العنصر المفهوميّ الشَّرطي الذي يحتفظ ضرورة بأحدهما أو بالآخر، وحتى بأحدهما في الآخر. باختصار، نقد السلبي ينبغي أن يتمّ انطلاقا من **الفكرة**، من العنصر الفكرانيّ، الفارقيّ والإستشكاليّ. إنه مفهوم الكثرة هو الذي يلغي في نفس الآن الواحد والمتكثر، تحديد الواحد بالمتكثر ومقابلة المتكثر للواحد. إنه التنوع هو الذي يلغي في نفس الآن النظام والفوضى، إنها (اللا) - كينونة، الـ؟ - كينونة هو الذي يلغي في نفس الآن الكينونة واللا - كينونة. في كل مكان، تحالف السلبي والشَّرطي ينبغي أن ينحلّ لصالح رابطة أعمق بين الإستشكالي والفرق. **الفكرة** مقدودة فعلا من علاقات متبادلة بين عناصر فارقية متعيّنة بالتمام في هذه العلاقات ولا تحتوي قط على أيّ حد سلبيّ ولا على أية علاقةِ سالبيةٍ. كم تبدو فظة التقابلات والصراعات والتناقضات في المفهوم، إنها أفكار ثقيلة وموازين تقريبية ثقيلة بالنسبة إلى الآليات الفارقية اللطيفة التي

تميز **الفكرة** ـ الخفيفة. علينا أن نخصص اسم **الإيجابية** للتعبير عن هذا المقام الذي لل**فكرة** المضاعَفة أو عن هذه المتانة التي للإستشكالي. وكل مرة علينا أن نراقب الكيفية التي تجنح بها هذه اللا ـ كينونة الإيجابية تماما جهة لا ـ كينونة سلبية، وتسعى إلى تلبّس ظلها، لكنها تجد فيه تشويهها الأعمق بواسطة وهْم الوعي.

ليكن المثال الذي غالبا ما يقع الإستشهاد به اليوم، مثال **الفكرة** اللسانية. من المؤكد أن لل**فكرة** اللسانية مثلما عرّفتها الصوتمية كل خواص بنية: حضور عناصر فارقية مسماة صواتم، مقتطعة من التيار المجهور المتصل؛ وجود علاقات فارقية (سمات مميزة) تعيّن تبادليا [٢٦٣] وبالتمام هذه العناصر؛ قيمة النقاط المفردة التي تضطلع بها الصواتم في هذا التعيين (خواص ملائمة)؛ خاصية تعددية نسق اللغة المتقوّمة على هذا النحو، خاصيته الإستشكالية التي تمثل موضوعيا جملة الإشكالات التي تطرحها اللغة على ذاتها والتي تذيبها في تقوّم الدلالات؛ الخاصية اللاواعية، اللاحالية، والإفتراضية للعناصر والعلاقات، ولوضعها المضاعف الذي هو وضع تعالٍ ومحايثة بالنسبة إلى الأصوات المنطوقة الحالية؛ التفعيل المضاعف للعناصر الفارقية، التجسيد المضاعف للعلاقات الفارقية في الألسن المختلفة وفي مختلف الأجزاء الدلالية لنفس اللسان (تفرقة) في نفس الآن، كل لسان يجسد بعض ضروب العلاقة وبعض النقاط المفردة؛ التكامل بين المعنى والبنية، بين التكوّن والبنية بصفته تكوّنا منفعلا ينكشف في هذا التفعيل. ـ بيْد أنه رغم كل هذه المظاهر التي تعرّف كثرة إيجابية بالتمام فإنه يحدث دائما أن يتحدث اللسانيون في صيغ سلبية، مشبّهين العلاقات الفارقية بين الصواتم بعلاقات التقابل. قد يقال إنه ثمة هنالك مسألة مصطلح اصطلاحيّ فحسب وإن «التقابل» إنما وُضع كتضايف. من الحقيقي فعلا أن مفهوم التقابل عند

الصوتميين يظهر مكثَّرا ومنسَّبا بشكل خاص، بما أن كل صوتم يقيم عدة تقابلات منفصلة مع صواتم أخرى من زوايا مختلفة. على سبيل المثال، في تصنيف تروبتسكوي (Troubetzkoï)، التقابل مفكك جدا وموزع في ضروب متماعية للعلاقات، بحيث أنه لم يعد يوجد بصفته تقابلا وإنما بالأحرى بصفته آلية فارقية معقّدة أو متشعبة. قد لا يجد فيه الهيغلي طفله المدلل، نعني تماثلية التناقض الكبير. ومع ذلك نحن نلامس نقطة أساسية: هنا كما في أيّ مكان آخر، في الصوتمية كما في مجالات أخرى وفي **أفكار** أخرى، يتعلق الأمر بمعرفة ما إذا كان بمستطاعنا الإكتفاء بتكثير التقابل أو بتحديد التناقض تحديدا تضافريا، وبتوزيعهما في أشكال مختلفة ما تزال تحتفظ ورغم كل شيء بشكل السلبي. يبدو لنا أن التعددية هي فكرة أخطر وأكثر إغراء: إننا لا نفتت دون أن نقلب. اكتشاف تعدد تقابلات متماعية في كل المجالات ليس منفصلا عن اكتشاف أعمق هو اكتشاف الفرق الذي يلغي السلبي والتقابل ذاته بصفتهما مظاهر بالنسبة إلى الحقل الإستشكالي لكثرة [٢٦٤] إيجابية(١). إننا لا نكثّر التقابل دون

(١) لا أحد ذهب أبعد من غابريال تارد في تصنيف للتقابلات المتعددة، تصنيفا صالحا لكل مجال: **صوريا**، تقابلات سكونية (تناظر) أو حركية؛ تقابلات حركية متتابعة (إيقاعات) أو متآنية؛ تقابلات خطية متآنية (مستقطَبة) أو مشعّة. **ماديا**، تقابلات كيفية لسلسلة أو تقابلات كمية؛ تقابلات كمية للدرجة أو للقوة. راجع *L'opposition universelle* (Alcan, 1897)

يبدو لنا أن تارد هو الوحيد الذي استخلص نتيجة مثل هذا التصنيف: التقابل، بعيدا عن أن يكون مستقلا، بعيدا عن أن يكون حدا أقصى للفرق، هو معاودة دنيا بالنسبة إلى الفرق ذاته. من هنا وضع الفرق بصفته حقيقة حقل متعدد افتراضيّ وتعيين سيرورات دقيقة في كل مجال، التقابلات ليست غير حصائل إجمالية أو سيرورات مبسَّطة ومكبَّرة. حول تطبيق وجهة النظر هذه على اللغة، وحول مبدإ لسانية مصغّرة، راجع *Les lois sociales* (Alcan, 1898), pp. 150 =

مغادرة مجاله والدخول في كهوف الفرق التي تجعل إيجابيتها المحض تُصدي والتي تستبعد التقابل بصفته ثقبَ ظل مرئيّ من الخارج فحسب.

لنعد إذًا إلى **الفكرة** اللسانية: لماذا يضيف سوسير في اللحظة التي يكتشف فيها أنه «ليس ثمة في اللسان غير فروق» أن هذه الفروق هي «دون حدود إيجابية» وهي «سلبية على الدوام»؟ لِمَ يثبت تروبتسكوي أن «فكرة الفرق» المقوّمة للغة «تفترض فكرة التقابل» إثباته لمبدإ مقدس؟ كل شيء يبيّن العكس. أليست تلك كيفية لإعادة إدخال وجهة نظر الوعي والتصور الحاليين في ما قد ينبغي أن يكون سبرا متعاليا لـ**فكرة** اللاوعي اللساني، أيْ أرقى ممارسة للكلام في علاقة بالنقطة الصفر للغة؟ عندما نؤوّل الفروق بصفتها فروقا سلبية ووفق مقولة التقابل، ألسنا بعدُ جهة من يصغي بل وحتى جهة من أساء السمع، من يتردد بين عدة روايات حالية ممكنة ومن يحاول أن «يتعرف» على ذاته فيها بإقامة تقابلات، جهة الجانب الأضعف للغة وليس جهة من يتكلم ويعيّن المعنى؟ ألم نشوّه بعدُ طبيعة لعبة اللغة، أيْ معنى هذه التوافيقية، هذه الأوامر أو رميات النرد اللسانية هذه التي هي مثل صرخات أرطو لا يمكن إدراكها إلا من طرف من يتكلم في الممارسة المتعالية؟ بإيجاز، ترجمة الفرق إلى تقابل لا يبدو لنا البتة أنها تخص مجرد مسألة مصطلح أو اصطلاح وإنما تحديدا ماهية اللغة و**الفكرة** اللسانية. عندما نقرأ الفرق بصفته تقابلا، فإنّا نكون حرمناه سلفا من سماكته الخاصة حيث يؤكد إيجابيته. [٢٦٥] الصوتمية الحديثة تفتقر إلى بُعد قد يمنعها من اللعب مع

= sq. ـ يبدو أن جورج غورفيتش يلتقي مجددا ومن نواحٍ كثيرة في *Dialectique et Sociologie* (Flammarion, 1962) بإلهام قريب من إلهام تارد.

الظلال على صعيد واحد. بشكل ما، ذلك هو ما لم يتوقف اللساني غوستاف غيوم عن قوله في كامل أثره الذي بدأنا اليوم ندرك أهميته. ذلك أن التقابل لا يرشدنا البتة حول طبيعة ما يُفترض فيه أنه يقابل. فانتقاء الصواتم الذي له قيمة ملائمة في هذا اللسان أو ذاك ليس منفصلا عن الصرافم من حيث هي عناصر بناءات نحوية. بيْد أن الصرافم التي تُوسِّط من جهتها المجموع الافتراضي للسان، هي موضوع تعيين تدريجيّ يعمل وفق «عتبات فارقية» وينطوي على زمن منطقيّ محض قادر على قيس التكون أو التفعيل. التعيين الصوري المتبادل للصواتم يحيل إلى ذلك التعيين التدريجي الذي يعبّر عن تأثير النسق الافتراضي على المادة الصوتية؛ وإنه فقط عندما ننظر تجريديا في الصواتم، أي عندما نكون أرجعنا الافتراضي إلى مجرد ممكن، يكون لعلاقاتها الشكل السلبي لتقابل خاوٍ بدلا من أن تشغل مواضع فارقية حول عتبة. إن الإستعاضة بمبدإ **وضع فارقيّ** عن مبدإ تقابل تمييزي هو الإسهام الأساسيّ لأثر غيوم[1]. هذه الاستعاضة تتم في حال عدم مواصلة علم الصرف للصواتة فقط بل بإدخاله حصريا قيما استشكالية تعيّن الانتقاء الدلالي للصواتم. بالنسبة إلينا، تجد اللا ـ كينونة تأكيد انفصالها الضروري من زاوية النظر اللسانية

(١) Gustave Guillaume، خاصة *Conférences de l'Institut de Linguistique de l'Institut de Paris, 1939* ـ نجد عرضا وتأويلا لآثار غيوم في الكتاب الجميل لـ Edmond Ortigues, *Le discours et le symbole* (Aubier, 1962). كذلك حول **اللا** الزائدة وحول السلب، راجع أرتيغ، صص١٠٢ ـ ١٠٩؛ ومن ذكرهما أرتيغ كذلك Jacques Damourette et Edouard Pichon, *Essai de grammaire de la langue française* (éd. d'Artrey, 1911-1952), t. VI, chapitres 4 et 5.. ونحن ندين لداموريت وبيشون بالتمييز بين «التنافريّ» و«النفييّ».

هذه: من ناحية، في **لا** (NE) استطعنا تسميتها «تنافرية»، مشتتة أو فارقية وليست سلبية، **لا** استشكالية ينبغي أن تُكتب (لا) ـ كينونة أو؟ ـ كينونة؛ ومن ناحية أخرى في **ليس** (PAS) «نافية»(*) ينبغي أن تُكتب **لا** ـ كينونة، لكنها تشير فقط في القضية المولَّدة إلى حصيلة السيرورة السابقة. في الحقيقة ليست **اللا** الزائدة هي التي **تمثّل** حالة سلب خاصة يعسر تفسيرها؛ على النقيض من ذلك، **اللا** الزائدة هي المعنى الأصلي، بحيث ينتج عنه السلب **ليس**، لكنه ينتج عنه في نفس الآن بصفته لزوما ضروريا وبصفته وهْمًا [٢٦٦] محتوما. «لا... ليس» تنقسم إلى **لا** استشكالية **وليس** سالبة انقسامها إلى هيئتين تختلفان بالطبيعة ولا تجتذب ثانيتهما الأولى إلا بتشويهها.

تَكوُّن السلبي هو التالي: إثباتات الكينونة هي عناصر تكوينية في شكل أسئلة أمرية؛ إنها تنبسط في إيجابية الإشكالات؛ قضايا الوعي هي بمثابة إثباتات مولَّدة تشير إلى حالات الحلّ. لكن تحديدا لكل قضية سلبيّ مضاعَف معبّر عن ظل الإشكال في مجال الحلول، أيْ عن الكيفية التي يستمر بها الإشكال عبر الصورة المشوَّهة التي يقدّمها عنه التصور. عبارة «ليس هو الحال» تعني أن فرضية تدخل في السلبي بشرط أن لا تمثّل الشروطَ التي استجاب لها حاليا إشكالٌ ما الشروطَ التي تلائمها على النقيض من ذلك قضية أخرى. السلبي هو إذًا الظل الدَّوّار للإستشكالي على جملة القضايا التي يستغرقها هذا الأخير بصفتها حالات. بصورة عامة، نقد السلبي يظل دون فاعلية ما دام يتخذ شكل الإثبات الناجز في

(*) من الحروف الحواشي «ما إذا قُرن بالشيء دلّ على أنه قد نُفي مثل ليس ولا» (الفارابي، **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق**، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩١، ص ٤٥.)، لذلك رأينا أن نترجم NE بـلا و PAS بليس. (المترجم).

القضية. نقد السلبي لا يكون جذريا ومشروعا إلا عندما يقوم بتكوين الإثبات، **وفي آن واحد** يقوم بتكوين مظهر سلْبٍ. ذلك أن الأمر يتعلق بمعرفة كيف يمكن للإثبات ذاته أن يكون متعددا، أو كيف يمكن للفرق من حيث هو كذلك أن يكون موضوع إثبات محض. إن ذلك ليس ممكنا إلا في حال نتج الإثبات بصفته حالا للقضية انطلاقا من عناصر تكوينية لا ـ قضوية (الأسئلة الأمرية أو الإثباتات الأنطولوجية الأصلانية)، ثم «وصل بسلام» عبر الإشكالات، متعيّنا من قِبَل الإشكالات (**أفكار** استشكالية أو كثْرات، إيجابيات فكرانية). إنه طبقا لهذه الشروط ينبغي أن نقول بالفعل إن السلبي في القضية يقوم إلى جانب الإثبات، لكن فقط بصفته ظل الإشكال الذي يُفترض في القضية أن تجيب عنه، أيْ بصفته ظل الهيئة التكوينية التي تنتج الإثبات ذاتَه.

تتضمن **الأفكار** كل ضروب العلاقات الفارقية وكل توزيعات النقاط المفردة، متماعية في أنظمة متنوعة و«منشعبة» بعضها في البعض الآخر. عندما يتفعّل المضمون الافتراضي **للفكرة**، تتجسد ضروب العلاقات في الأنواع المنفصلة، وبالتضايف تتجسد النقاط المفردة التي تتطابق وقيمَ ضرب معيّن في أجزاء منفصلة مميزة لهذا النوع أو ذاك. على سبيل المثال، **فكرة** اللون هي بمثابة [٢٦٧] الضوء الأبيض الذي يشعّب في ذاته العناصر والعلاقات التكوينية لكل الألوان، لكنه يتفعّل في الألوان المتنوعة وفي الفضاءات الخاصة بكل منها؛ أو **فكرة** الصوت بصفتها الضجيج الأبيض. ثمة بالمِثْل مجتمع أبيض ولغة بيضاء (تلك التي تنطوي في افتراضيتها على كل الصواتم والعلاقات الصائرة إلى التفعل في الألسن المتنوعة وفي الأجزاء المميَّزة لنفس اللسان). مع التفعيل يحلّ نمط جديد من التمييز النوعي والتقسيميّ محلّ التمييزات الفكرانية المائعة. نسمي

تغايرا تعيين المضمون الافتراضي للـفكرة؛ ونسمي تفرقة تفعيل هذه الافتراضية في الأنواع والأجزاء المتمايزة. إنه دائما بالنسبة إلى إشكال متغاير، بالنسبة إلى شروط متغايرة للإشكالات، تتمّ تفرقة الأنواع والأجزاء بصفتها مطابقة لحالات حل الإشكال. إنه دائما حقل استشكاليّ هو الذي يشرط التفرقة داخل الوسط الذي يتجسد فيه. مذّاك، كل ما نريد قوله هو أن السلبي لا يظهر لا في مسار التغاير ولا في مسار التفرقة. **الفكرة** تجهل السلب. المسار الأول يختلط بتوصيفِ إيجابية محض، متخذا هيئة الإشكال الذي تعيّنت فيه علاقات ونقاط، أمكنة ووظائف، وضعيات وعتبات فارقية، مستبعدة كل تعيين سلبيّ وواجدة مصدرها في عناصر إثبات تكوينيّة أو منتِجة. المسار الآخر يختلط بإنتاج إثباتات محدَثة متناهية تستند إلى الحدود الحالية التي تحتل تلك الأمكنة والوضعيات، إلى الروابط الواقعية المجسِّدة لتلك العلاقات والوظائف. أشكال السلب تظهر جيدا في الحدود الحالية والروابط الواقعية، لكن فقط من حيث هي مقطوعة عن الافتراضية التي تجسدها وعن حركة تفعيلها. حينئذ، وحينئذ فحسب، تظهر الإثباتات المتناهية محدودة في ذاتها، يقابل بعضها بعضها الآخر، تشكو نقصا أو حرمانا لذاتها. بإيجاز، السلبي فرعيّ ومتصوَّر دوما، وهو ليس أصلانيّا ولا حاضرا أبدا؛ مسار الفرق والتفرقة هو دائما أوّل بالنسبة إلى مسار السلبي والتقابل. شرّاح ماركس الذين يلحّون على الفرق الأساسي بين ماركس وهيغل يذكّرون وهم على حق أن مقولة التفرقة في صلب كثرة اجتماعية (تقسيم العمل) تحلّ في **رأس المال** محلّ المفاهيم الهيغلية للتقابل والتناقض والاغتراب ـ التي تشكّل فحسب حركة [٢٦٨] للمظهر ولا قيمة لها إلا بالنسبة إلى المفاعيل المجردة، المفصولة عن المبدإ

وعن الحركة الحقيقية لإنتاجها[1]. من المؤكد أن فلسفة الفرق عليها أن تخشى هنا من الدخول في خطاب الكياسة: فروق ولا شيء غير فروق في تماعٍ هادئ داخل فكرة المواقع والوظائف الاجتماعية... لكن اسم ماركس يكفي لحمايتها من هذا الخطر.

تحصل إشكالات مجتمع مثلما هي متعيّنة في البنية التحتية في شكل العمل المسمى «مجردا»، على حل بواسطة سيرورة التفعيل أو التفرقة (تقسيم العمل العينيّ). لكن في نفس الوقت الذي يخيّم فيه ظل الإشكال على جملة الحالات المتمايزة المشكّلة لحلّ فإن هذه الحالات تعكس من الإشكال ذاته صورة مزيَّفة. لا يمكن حتى أن نقول إن التزييف يأتي لاحقا؛ إنه يصاحب ويضاعف التفعيل. فالإشكال ينعكس دوما في **إشكالات زائفة** في نفس الآن الذي يجد فيه حلّا، بحيث أن الحل يجد ذاته محرَّفا عامة بزيف لا ينفصل عنه. على سبيل المثال، التميمية حسْب ماركس هي «سُخْف»، إنها وهْم من أوهام الوعي الاجتماعي، شريطة أن لا نفهم من ذلك وهْما ذاتيا قد يتولد من الوعي، بل وهْما موضوعيا، وهْما ترنسندنتاليا متولدا من

---

(١) Louis Althusser, Jacques Rancière, Pierre Macherey, Etienne Balibard, Roger Establet, *Lire le Capital* (حول طبيعة ودور مفاهيم التقابل، التناقض والاغتراب، راجع رانسيار، الجزء الأول، ص ١٤١ وما بعدها، ماشري، الجزء الأول، ص ٢٣٣ وما بعدها، باليبار، الجزء الثاني، ص ٢٩٨ وما بعدها). ـ حول خطاطة «إشكال ـ تفرقة» بصفتها مقولة من مقولات التاريخ، سوف نرجع إلى أرنولد نوينبي الذي لا تلحقه شبهة الماركسية إلا قليلا: «يواجه مجتمع، إذا جاز القول، أثناء وجوده تعاقبا للمشكلات التي على كل عضو فيه أن يحلها بمفرده على أكمل وجه. بيان كل واحد من هذه الإشكالات يتخذ شكل تحدّ ينبغي تحمّله بصفته اختبارا. عبر هذه السلسلة من الاختبارات، ينفرق أعضاء المجتمع تدريجيا بعضهم عن البعض الآخر».

(L'Histoire, un essai d'interprÕtation, trad. Julia N.R.F.), p. 10.

ظروف الوعي الاجتماعي أثناء تفعّله. ثمة أناس يكون كامل وجودهم الاجتماعي االمفروق مرتبطا بالإشكالات الزائفة التي يحيونها، وثمة آخرون يكون وجودهم الاجتماعي قائما كله في هذه الإشكالات الزائفة التي يعانون منها، والتي يملؤون بها المواقع المزيفة. في الجسم الموضوعي للإشكال الزائف تظهر كل أشكال اللا ـ معنى: أيْ النسخ المقلَّدة للإثبات، تشوّهات العناصر والعلاقات، الخلط بين المتميز والاعتيادي. لذلك، ليس التاريخ هو تقدّم المعنى أكثر مما هو حيّز اللا ـ معنى والحماقة. إن الإشكالات تفلت بالطبيعة من [٢٦٩] الوعي، وإنه يعود إلى الوعي أن يكون وعيا زائفا. فالتميمة هي الموضوع الطبيعي للوعي الاجتماعي بصفته حسا مشتركا أو تعرّفا على القيمة. الإشكالات الاجتماعية لا يمكن إدراكها إلا في «تصويب»، عندما ترتفع ملَكة الاجتماعية إلى ممارستها المتعالية وتكسر وحدة الحس المشترك التميميّ. الموضوع المتعالي لملَكة الاجتماعية هو الثورة. إنه بهذا المعنى تكون الثورة هي القوة الاجتماعية للفرق، مفارقة مجتمع، الغضب الخاص **للفكرة** الاجتماعية. الثورة لا تمر البتة بالسلبي. لم يكن بمقدورنا تحديد التعيين الأول للسلبي أو **ظل الإشكال من حيث هو كذلك**، دون أن نكون ألقينا بأنفسنا بعدُ في تعيين ثان: السلبي هو **الجسم الموضوعي للإشكال الزائف**، إنه التميمة عينها. السلبي بما هو ظل الإشكال، هو كذلك الإشكال الزائف بامتياز. إن الصراع العمليّ لا يمر بالسلبي وإنما بالفرْق وبقدرته على الإثبات؛ وحرب المنصفين هي الفوز بأعلى سلطة، سلطة الفصل في الإشكالات بإرجاعها إلى حقيقتها، بتقويم هذه الحقيقة فيما وراء تصورات الوعي وأشكال السلبي، بالوصول أخيرا إلى الأوامر التي تخضع لها تلك التصورات والأشكال.

* * *

لم نتوقف عن التمسك بالافتراضي. أليس ذلك سقوطا في إبهام مفهوم هو أقرب إلى اللامتعيّن منه إلى تعيينات الفرْق؟ مع أن ذلك هو ما كنا أردنا تحاشيه بحديثنا تحديدا عن الافتراضي. لقد جعلنا الافتراضي مقابلا للواقعي؛ علينا الآن تصحيح هذا المصطلح الذي كان مازال غير قادر على أن يكون دقيقا. الافتراضي لا يقابل الواقعي وإنما يقابل الحاليّ فحسب. **الافتراضي يملك حقيقة تامة من حيث هو افتراضيّ**. عن الافتراضي ينبغي أن نقول بالضبط ما كان يقوله بروست عن حالات الصدى: «واقعية دون أن تكون حالية وفكرانية دون أن تكون مجردة»؛ ورمزية دون أن تكون وهمية. بل ينبغي حتى تعريف الافتراضي بصفته جزءا حصريا من الموضوع الواقعي ـ وكأن إحدى أجزاء الموضوع قد كانت في الافتراضي وقد كانت غائصة فيه غوصها في بُعد موضوعيّ. في شرح حساب التفاضل، غالبا ما نماثل بين التفاضلية و«قِسم من الفرْق». أو أننا نتساءل وفق منهج لاغرانج (Lagrange)، عن جزء الموضوع الرياضي الذي ينبغي اعتباره بمثابة فرع، والذي يقدّم العلاقات موضوع النظر. حقيقة الافتراضي تتمثّل في العناصر و[٢٧٠] العلاقات الفارقية وفي النقاط المفردة التي تناظرها. البنية هي حقيقة الافتراضي. العناصر والعلاقات التي تشكّل بنية ينبغي أن نتحاشى في نفس الآن منحها راهنية لا تمتلكها وأن نسحب منها الحقيقة التي تمتلكها. لقد رأينا أن سيرورة مضاعفة لتعيين متبادل ولتعيين تامّ قد كانت عرّفت هذه الحقيقة: بعيدا عن أن يكون لا متعيّنا، الافتراضي متعيّن تماما. عندما ينتسب الأثر الفني إلى افتراضية يغوص فيها فإنه لا يستند إلى أيّ تعيين غامض وإنما إلى البنية المتعينة بالتمام التي تشكّلها عناصرها الفارقية التكوينية، عناصر «مفرضَنة»، «مجنينة». تتماعى العناصر، ضروب العلاقات والنقاط المفردة في الأثر أو في الموضوع، في الجزء الافتراضي للأثر أو للموضوع، دون أن نتمكن

من تعيين زاوية نظر مفضلة عن الأخريات ومن تعيين مركز قد يكون موحّدا للمراكز الأخرى. لكن كيف لنا أن نتحدث في نفس الآن عن تعيين تامّ وعن جزء من الموضوع فحسب؟ ينبغي أن يكون التعيين تعيينا تامّا للموضوع ومع ذلك لا يشكّل إلا جزءا من الموضوع. ذلك أنه تبعا لإشارات ديكارت في **الإجابات عن أرنولد**، ينبغي أن نميز بعناية بين الموضوع بصفته تامّا والموضوع بصفته كاملا. التام ليس غير الجزء الفكرانيّ من الموضوع الذي يشارك مع أجزاء أخرى من مواضيع في **الفكرة** (علاقات أخرى، نقاط مفردة أخرى)، لكنه لا يكوّن أبدا تمامية على حيالها. ما ينقص التعيين التام هو جملة التعيينات الخاصة بالوجود الحاليّ. يمكن لموضوع ما أن يكون **كائنا** أو بالأحرى (لا) ـ **كائنا متعينا بكل الوجوه** *non)-ens omni modo determinatum*)، دون أن يكون متعينّا بالكامل أو دون أن يوجد حاليا. ثمة إذًا جزء آخر من الموضوع يقع تعيينه بالتفعيل. فالرياضي يتساءل عما هو هذا الجزء الآخر الذي تمثّله الدالة المسماة دالة بدائية؛ بهذا المعنى، التكامل ليس هو البتة عكس التفرقة بل هو يشكّل بالأحرى سيرورة تفرقة أصلانية. بينما يعيّن التغاير المضمون الافتراضي لل**فكرة** بصفتها إشكالا، تعبّر التفرقة عن تفعيل ذلك الافتراضي وعن تقوّم الحلول (بواسطة تكامليات موضعية). التفرقة هي بمثابة الجزء الثاني للفرق، وينبغي تشكيل المفهوم المركّب من التغاير/التفرقة(*) للتعبير عن تمامية أو كمالية الموضوع. الغاء والفاء

(*) لم نجد إمكانا نصوغ به في اللسان العربيّ الكتابة différent/ciation غير الخط المائل فصلا ووصلا للتغاير/التفرقة، خيرا من أن نقول **تغفرقة**. أما التغاير فهو أوهن وجوه الفرق وأما **التفرقة** فهي أجلى ما يكون عليه الفرق، وقد استوحينا اللفظ من **فيصل التفرقة** للغزالي. (المترجم).

هما هنا العلامة الفارقة أو العلاقة الصوتمية للفرق عينه. كل موضوع هو موضوع مضاعف دون أن يتشابه نصفاه، فأحدهما صورة افتراضية والآخر [٢٧١] صورة حالية. إنهما جزءان متفاوتان فرديان. التغاير ذاته له بعدُ من جهته مظهران يناظران ضروب العلاقات والنقاط المفردة المتعلقة بقيم كل ضرب. لكن التفرقة من ناحيتها لها مظهران، أحدهما يخص الكيفيات أو الأنواع المختلفة التي تفعّل الضروب، الآخر يخص العدد أو الأجزاء المنفصلة التي تفعّل النقاط المفردة. على سبيل المثال، المورّثات بصفتها منظومة علاقات فارقية تتجسد في نفس الآن في نوع وفي الأجزاء العضوية التي تكوّنه. ليس ثمة بعامة كيفية لا تحيل إلى فضاء معرّف بالفرادات المناظرة للعلاقات الفارقية المجسدة في تلك الكيفية. لقد بيّنت أعمال لافيل (Lavelle) ونوغي (Nogué) على سبيل المثال، وجود فضاءات خاصة بالكيفيات والطريقة التي تنبني بها هذه الفضاءات بجوار الفرادات: بحيث أن فرقا في الكيف يكون دائما مسنودا بفرق مكانيّ (diaphora). وأكثر من ذلك، يعلّمنا تفكّر الرسامين كل شيء عن فضاء كل لون وعن وصل هذه الفضاءات في الأثر. إن أنواعا لا تكون مفروقة إلا بقدر ما يكون لكل واحد منها أجزاء هي ذاتها مفروقة. التفرقة هي دائما في نفس الآن تمايز أنواع وأجزاء، كيفيات وامتدادات: تخصيص أو تنويع، لكن كذلك توليف أو تنظيم. كيف يترابط والحال هذه مظهرَا التفرقة هذان مع المظهرين السابقين للتغاير؟ كيف يتدامج نصفا الموضوع اللامتشابهين؟ الكيفيات والأنواع تجسّد ضروب العلاقات على نحو حاليّ؛ الأجزاء العضوية تجسد الفرادات المناظرة لها. لكن تدقيق التدامج يظهر بشكل أفضل من زاويتيْ نظر متكاملتين.

من ناحية، التعيين التام يُجري تغاير الفرادات؛ لكنه يتناول فقط

وجودها وتوزيعها. طبيعة النقاط المفردة ليست معيَّنة إلا بشكل المنحنيات التكاملية بجوارها، أيْ تبعا لأنواعٍ وفضاءات حالية أو مفروقة. من ناحية أخرى، المظاهر الأساسية للعلة الكافية، قابلية التعيين، التعيين المتبادل، التعيين التام، تجد وحدتها النسقية في التعيين التدريجي. فتبادلية التعيين لا تعني فعليا تقهقرا ولا مراوحة بل تقدما حقيقيا ينبغي الوصول فيه إلى الحدود المتبادلة تدريجيا وإلى وضع العلاقات ذاتها في علاقة في ما بينها. إن كمالية التعيين ليست أقل انطواء على تقدمية [٢٧٢] أجسام الضمّ. نحن لا نعثر بالذهاب من **أ** إلى ب، ثم بالرجوع من ب إلى **أ**، على نقطة انطلاق كما في معاودة عارية؛ المعاودة هي بالأحرى بين **أ** وب، ب وأ، المسافة أو الوصف التدريجي لحقل استشكاليّ في جملته. إن الأمر شبيه بما هو عليه في قصيد فيتراك (Vitrac) حيث الطرائق المختلفة التي تشكل كل واحدة منها قصيدا (الكتابة والحلم والنسيان وبحث الضديد عن ضديده والسخرية وأخيرا **العثور عليه بتحليله**) تعيّن تدريجيا جملة القصيد بصفته **إشكالا** أو **كثرة**. بهذا المعنى، كل بنية تمتلك بمقتضى هذه التقدمية، زمنا محضُ منطقيّ، فكرانيّ أو ديالكطيقيّ. لكن هذا الزمن الافتراضي يعيّن هو ذاته زمن تفرقة، أو بالأحرى إيقاعات، أزمنة تفعيل متنوعة تناظر علاقات وفرادات البنية وتقيس من جهتها المرور من الافتراضي إلى الحالي. أربعة حدود، في هذا الصدد هي مترادفة: فعّل، فرَق، كامل، حلّ. تلك هي طبيعة الافتراضي، أن يكون التفعيل بالنسبة إليه هو الإفراق. كل تفرقة هي تكامل موضعيّ، حلّ موضعيّ يتركّب مع حلول أخرى في جملة الحل أو في التكامل الشامل. إن سيرورة التفعيل تقدّم نفسها على هذا النحو في الكائن الحي، في نفس الآن بصفتها تمايزا موضعيا للأجزاء، تشكّلا شموليا لوسط داخليّ، حلّا لإشكال

مطروح في حقل تقوُّم جهاز عضويّ[١]. الجهاز العضوي قد لا يكون شيئا إذا لم يكن قد كان حلّا لإشكال، وكذلك كل واحد من أعضائه المفروقة، مثل العين التي تحلّ «إشكال» الضوء؛ لكن لا شيء فيه، ولا أيّ عضو، قد لا يكون مفروقا من دون الوسط الداخلي المحبوّ بنجاعة عامة أو بقدرة ضبط تكاملية. (هنا أيضا، الأشكال السلبية للتقابل والتناقض في الحياة، للعائق والحاجة، هي ثانوية أو فرعية بالنسبة إلى أوامر جهاز عضويّ ينبغي بناؤه، كما لإشكال ينبغي حلّه.)

الخطر الوحيد في كل هذا هو الخلط بين الافتراضي والممكن. ذلك أن الممكن يقابل الواقع؛ سيرورة الممكن [٢٧٣] هي إذًا «تحقّقٌ». على النقيض من ذلك، الافتراضي لا يقابل الواقع؛ إنه يمتلك بذاته واقعا تاما. سيرورته هي التفعّل. قد نكون مخطئين إذا لم نر هنا غير مشاحّة في الألفاظ: يتعلّق الأمر بالوجود ذاته. كل مرة نطرح فيها الإشكال في صيغة الممكن والواقعي، نكون مجبرين على إدراك الوجود بصفته انبثاقا خاما، فعلا محضا، قفزا يتمّ دائما من وراء ظهرنا، خاضعا لقانون كل شيء أو لا شيء. أيّ فرق يمكن أن يكون بين الموجود واللاموجود إذا كان اللاموجود ممكنا بعدُ،

---

(١) حول التضايف بين الوسط الداخلي والتفرقة، راجع François Meyer, *Problématique de l'évolution* (Presses Universitaires de France, 1954), pp. 112 sq. ـ هـ. ف. أوزبورن (H.F.Osborn) هو أحد الذين ألحّوا بعمق على الحياة بصفتها وضعا وحلا لـ«إشكالات»، إشكالات إوالية، ديناميكية أو بيولوجية حصريا: راجع *L'origine et l'évolution de la vie, 1917* (trad. Sartiaux, Masson éd.). مختلف نماذج العين على سبيل المثال لا يمكن دراستها إلا في علاقة بإشكال فيزيائيّ - بيولوجيّ عامّ، وبتغيّرات شروطه في نماذج حيوانية. قاعدة الحلول هي أن كل حلّ يتضمن على الأقل ميزة ونقيصة.

مجمّعا في المفهوم، له كل الخواص التي يمنحها إياه المفهوم بصفتها إمكانا؟ الوجود هو والمفهوم **سيّان**، لكنه خارجَ المفهوم. إننا نضع الوجود إذًا في المكان والزمان، لكن بصفتهما محلّيْن لا مفروقيْن، دون أن يتمّ الخلق ذاته الذي هو خلق الوجود في مكان وزمان مخصوصيْن. الفرق لم يعد بإمكانه أن يكون غير السلبيّ المتعيّن بالمفهوم: ليكن تحديد الممكنات في ما بينها حتى تتحقق، ليكن تقابل الممكن مع واقعية الواقع. الافتراضي، على النقيض من ذلك هو خاصة **الفكرة**؛ إن الوجود مخلوق انطلاقا من واقعيته، وهو مخلوق طبقا لزمان ومكان محايثيْن للـفكرة.

في المقام الثاني، الممكن والافتراضي يختلفان أيضا لأن أحدهما يحيل إلى شكل الهوية في المفهوم بينما يشير الآخر إلى كثرة محض في **الفكرة**، تقصي المطابق بشكل جذريّ بصفتها شرطا مسبقا. أخيرا، من حيث أن الممكن يرشّح نفسه لـ «التحقق»، فإنه هو ذاته يقع إدراكه بصفته صورة للواقع، والواقع بصفته مشابَهة الممكن. لذلك قليلا ما نفهم ما يضيفه الوجود إلى المفهوم بمضاعفته الشبيه بالشبيه. ذلك هو عيب الممكن، عيبا يبطله بصفته حدث بعد فوات الأوان، وصُنع رَجعيا هو ذاته، على صورة ما يشبهه. على النقيض من ذلك، تفعيل الافتراضي يتمّ دائما بواسطة الفرق، التباين أوالتفرقة. التفعيل لا يقطع مع المشابهة بصفتها سيرورة أقل من قطعه مع الهوية بصفتها مبدأ. الحدود الحالية لا تشبه أبدا الافتراضية التي تفعّلها تلك الحدود: الكيفيات والأنواع لا تشبه ما تجسده من علاقات فارقية؛ الأجزاء لا تشبه ما تجسده من فرادات. بهذا المعنى، التفعيل أو التفرقة هو دائما إبداع حقيقيّ. إنه لا يتمّ بواسطة تحديد إمكانٍ موجودٍ مسبقا. من التناقض الحديث عن «كمون» مثلما يفعل ذلك بعض البيولوجيين، وتعريف التفرقة بمجرد

تحديد قدرة [٢٧٤] شاملة وكأن هذا الكمون قد كان اختلط مع إمكان منطقيّ. التفعيل بالنسبة إلى كمون أو إلى افتراضيّ هو دائما خلق خطوط منفرجة تناظر الكثرة الافتراضية دون مشابهتها. للافتراضي حقيقة مهمةٍ للإنجاز كما حقيقة إشكالٍ للحلّ؛ الإشكال هو الذي يوجّه، يشرط ويولّد الحلول، لكن هذه الأخيرة لا تشبه شروط الإشكال. لقد كان برغسون كذلك على حق في قوله إنه من زاوية التفرقة، حتى المشابَهات التي تنبثق فوق خطوط تطوّر منفرجة (على سبيل المثال العين بصفتها عضوا «مماثلا») ينبغي إرجاعها أوّلا إلى اللاتجانس في آلية الخلق. وإنه في نفس الحركة ينبغي قلب تبعية الفرق للهوية وتبعية الفرق للتجانس. لكن ما هذا التناظر دون مشابهة أو هذه التفرقة الخلاقة؟ الخطاطة البرغسونية التي تربط **التطور الخلاق** بـ**مادة وذاكرة** تبدأ بعرض ذاكرة ضخمة، بكثرة متشكّلة من التماعي الافتراضي لكل أقسام «المخروط»، وكل قسم هو بمثابة معاودة بقية الأقسام ويختلف عنها فحسب بنظام العلاقات وبتوزيع النقاط المفردة. ثم إن تفعيل هذا الافتراضي الذّاكريّ يظهر بصفته خلقا للخطوط المنفرجة التي يناظر كل واحد منها قسما افتراضيا ويمثّل طريقة حلّ لإشكال، لكن بتجسيده نظام العلاقات وتوزيع الفرادات الخاصة بالقسم المعني في أنواع وفي أجزاء مفروقة[1].

---

(١) برغسون هو المؤلّف الذي يدفع إلى أبعد مدى نقد الممكن، لكنه كذلك من يتمسك باستمرار بمفهوم الافتراضي. منذ **المعطيات المباشرة**، وقع تعريف الديمومة بصفتها كثرة غير حالية (طبعة المائوية، ص٥٧). في **مادة وذاكرة**، مخروط الذكريات المحض مع أقسامه و«نقاطه الساطعة» على كل قسم (ص ٣١٠) هو واقعي بالتمام إلا أنه افتراضي. وفي **التطور الخلاق**، وقع إدراك التفرقة أو خلق خطوط منفرجة، بصفته تفعيلا، حيث يبدو كل خطّ تفعيل مناظرا لقسم من المخروط (راجع ص ٦٣٧).

الفرق والمعاودة في الافتراضي يؤسسان حركة التفعيل وحركة التفرقة بصفتها خلقا، حالّيْن على هذا النحو محلّ الهوية ومحلّ مشابهة الممكن اللتين لا توحيان إلا بحركة كاذبة، الحركة الزائفة للتحقق بصفته تحديدا مجردا.

مُهلكٌ هو التردد بين الافتراضي والممكن، بين نظام **الفكرة** ونظام المفهوم، بما أنه يمحو حقيقة الافتراضي. نجد في فلسفة ليبنيز [٢٧٥] آثار هذا التذبذب. ذلك أنه في كل مرة يتحدث فيها ليبنيتز عن **الأفكار** فإنه يقدّمها على أنها كثرات افتراضية مقدودة من علاقات فارقية ومن نقاط مفردة، وأن الفكر يدركها وهو في حال قريب من حال النوم والذهول والإغماء والموت والأَمَهِ والهمس أو السُّكْر[1]... لكن ها أن ما فيه تتفعّل **الأفكار** هو مُدرَك بالأحرى بصفته ممكنا، ممكنا متحققا. تردُّدُ الممكن والافتراضي هذا يبيّن أن لا أحد كان ذهب أبعد من ليبنيتز في استكشاف العلة الكافية؛ وأنه مع ذلك، لا أحد كان أكثر محافظة على وهْم تبعية هذه العلة الكافية للمطابق. لا أحد اقترب أكثر من حركة اللاتماكن في **الفكرة**، لكن لا أحد حافظ بشكل أفضل على الحق المزعوم للتصور، على أن يجعله لانهائيا. لا أحد عرف كيف يغمس **الفكر** بشكل أفضل في عنصر الفرق، يحبوه بلاوعي فارقيّ، يحيطه بومضات لطيفة وبفرادات؛ لكن كل ذلك من أجل إنقاذ وإعادة تركيب تجانس نور طبيعيّ على الطريقة الديكارتية. إن أعلى مبدإ للتصور بصفته سَدادا أو حسا مشتركا يظهر بالفعل عند ديكارت. بإمكاننا تسمية هذا المبدإ مبدأ «الواضح والمتميز» أو مبدأ تناسبية الواضح والمتميز: إن فكرة تكون أكثر تميزا بقدر ما تكون أكثر وضوحا؛ الواضح ـ المتميز يقوّم

(١) Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livr. II, chap. 1.

هذا النور الذي يجعل الفكر ممكنا في الممارسة المشتركة لكل الملَكات. بيْد أنه تجاه هذا المبدإ قد لا يمكننا أن نمنح أهمية مفرطة لملاحظة يبديها ليبنيتز باستمرار في منطقه للأفكار: فكرة واضحة هي بذاتها غامضة، إنها غامضة **من حيث هي واضحة**. لا ريب أنه بإمكان هذه الملاحظة أن تتلاءم والمنطق الديكارتي وأن تعني فحسب أنّ فكرة واضحة هي فكرة غامضة لأنها ليست واضحة بعدُ كفاية في كامل أجزائها. ألا ينحو ليبنيتز ذاته إلى تأويلها على هذا النحو في نهاية المطاف؟ لكن، أليست قابلة كذلك لتأويل آخر أكثر جذرية: قد يكون ثمة فرق بالطبيعة ولم يعد بالدرجة بين الواضح والمتميز بحيث أن الواضح قد يكون بذاته غامضا، وعكسيا، المتميز بذاته مبهما؟ فما هذا المتميز ـ المبهم الذي يتجاوب والواضح ـ الغامض؟ لنعد إلى نصوص ليبنيتز الشهيرة حول هدير البحر؛ هنا أيضا ثمة تأويلان ممكنان. إما أن نقول إن الإدراك الذهني للضجيج الجُمْليّ واضح لكنه غامض (غير متميز)، لأن الإدراكات الحسية الصغرى التي تشكّله ليست هي ذاتها واضحة، إنها مبهمة. وإما [٢٧٦] أن نقول إن الإدراكات الحسية الصغرى هي ذاتها متميزة ومبهمة (غير واضحة): هي متميزة لأنها تدرك علاقات فارقية وفرادات، وهي مبهمة لأنها ليست «متميزة» بعدُ وليست مفروقة بعدُ ـ وهذه الفرادات التي تتكثف تعيّن عتبة وعي في علاقة بجسدنا بصفته عتبة تفرقة تتفعّل انطلاقا منها الإدراكات الحسية الصغرى، لكنها تتفعّل في إدراك ذهنيّ ليس هو من ناحيته إلا واضحا وغامضا، واضحا لأنه متميز أو مفروق، وغامضا لأنه واضح. لم يعد الإشكال يُطرح حينئذ في صيغة أجزاء ـ كلّ (من زاوية إمكان منطقيّ) بل في صيغة افتراضي ـ حاليّ (تفعيل علاقات فارقية، تجسيد نقاط مفردة). ها هي قيمة التصور في الحس المشترك تنكسر

إلى قيمتين لا تلتقيان في الحس المستقل: متميز لا يمكنه أن يكون إلا مبهما، وهو أكثر إبهاما بقدر ما هو متميز، وواضح ـ غامض لا يمكنه إلا أن يكون غامضا. إنه يعود إلى **الفكرة** أن تكون متميزة ومبهمة. ذلك معناه بالضبط أن **الفكرة واقعية دون أن تكون حالية، متغايرة دون أن تكون مفروقة، تامة دون أن تكون كاملة**. المتميز ـ الغامض هو السُّكْر، الذهول الفلسفي تخصيصا أو هو **الفكرة** الديونيزوسية. إذًا، إن ليبنيتز، على ساحل البحر أو قرب الطاحونة المائية، قد كان أوشك ـ لولا قليلا ـ على الالتقاء بديونيزوس. ولعله ينبغي وجود أبولون، المفكر الواضح ـ الغامض، لجعل **أفكار** ديونيزوس موضوع تفكير. لكن الاثنين لا يجتمعان أبدا لإعادة تشكيل نور طبيعيّ. إنهما ينشئان بالأحرى لسانين مشفَّريْن داخل اللغة الفلسفية، ومن أجل الممارسة المتباينة للملَكات: نشاز الأسلوب.

* * *

كيف يتمّ التفعيل في الأشياء ذاتها؟ لِمَ يكون التمييز تلازميا تخصيصا وتركيبا، تنويعا وتنظيما؟ لِمَ يتمايز في هذين المسلكين المتكاملين؟ أعمق من الكيفيات والامتدادات الحالية، من الأنواع والأجزاء الحالية، ثمة الديناميات المكانية ـ الزمانية. إنها هي المفعِّلة والمفرِّقة. ينبغي أن ننجز لها كشفا في كل مجال مع أنها مغطاة عادة بالامتدادات والكيفيات المتقوِّمة. يبيّن علماء الأجنّة بوضوح أن انقسام البيضة إلى أجزاء يظل ثانويا بالنسبة إلى حركات تخلّقية ذات دلالة عجيبة، تكاثر المساحات الشاغرة، تمطّي الطبقات [٢٧٧] الخلوية، انغماد بواسطة التغضين، تحوّلات موضعية للمجموعات. يَظهر علم حركة بكامله للبيضة ينطوي على علم ديناميكا. هذه الديناميكا تعبّر أيضا عن شيء ما فكرانيّ. النقلة ديونيزوسية وربانية، إنها هذيان قبل أن تكون انتقالا موضعيا. فئات

البيض تتميز إذًا بوجهات، بمحاور تطور، بسرعات وإيقاعات فارقية بصفتها أولى عوامل تفعيل بنية، خالقة مكانا وزمانا خاصين بما يتفعّل. لقد كان بائير (Baër) استنتج من ذلك، من ناحية، أن التفرقة تذهب من الأعم إلى الأقل عمومية، بما أن الخواص البنيوية الدينامية للفئات الكبرى أو للتشعبات تظهر قبل مجرد الخواص الصورية للنوع، للجنس أو حتى للفصيلة؛ من ناحية أخرى، أن الهوات بين هذه الفئات أو تباين الديناميات قد كانت أتت بالأخص لتحديد إمكانات التطور وقد كانت فرضت تمييزات حالية بين **الأفكار**. غير أن هاتين النقطتين تثيران إشكالات كبرى. ذلك أن أرقى عموميات بائير ليست عموميات أوّلا إلا بالنسبة إلى ملاحظ راشد يتأملها من الخارج. في ذاتها هي مَعيشة من طرف الفرد ـ الجنين في حقل تفردنه. أكثر من ذلك ومثلما قد كان لاحظ فيالتون (Vialleton) تلميذ بائير، لا يمكنها إلا أن تكون معيشة ولا يمكنها أن تكون معيشة إلا من طرف الفرد ـ الجنين: ثمة «أشياء» وحده الجنين يقدر على فعلها، حركات وحده يقدر على القيام بها أو بالأحرى على تحمّلها (على سبيل المثال، عند السلاحف، العضو الأماميّ يطرأ عليه تحوّل نسبيّ بـ ١٨٠ درجة، أو أن الرقبة تنطوي على انزلاق إلى الأمام بعدد متغير من الفقرات الأولية)(١). مآثر وقدر الجنين هو أن يحيا ما لا يقبل الحياة بصفته كذلك، وأن يحيا ضخامة الحركات القسرية التي قد تكسر كل هيكل عظميّ أو قد تقطع الألياف. من الحقيقي أن التفرقة تدريجيّة وتصاعديّة: خصائص الفئات الكبرى تظهر قبل خصائص الجنس والنوع في نظام التنويع؛

(١) Louis Vialleton, *Membres et ceintures des vertébrés tétrapodes* (Doin, 1924), pp. 600

وفي نظام التنظيم، فبُرعم ما هو برعمُ قَدم قبل أن يصبح قَدما يمنى أو يسرى. لكن هذه الحركة تشير إلى فرق في الطبيعة عوض إشارتها إلى فرق في العمومية؛ عوض أن نكتشف الأعمّ تحت الأقل عمومية، نكتشف ديناميات مكانية ـ زمانية محض (معيش الجنين) تحت الخصائص المورفولوجية، النسيجية، التشريحية، الفيزيولوجية، إلخ، التي تخص الكيفيات والأجزاء المتقوّمة. [٢٧٨] عوض أن نذهب من الأكثر عمومية إلى الأقل عمومية، نذهب من الافتراضي إلى الحالي، تبعا للتعيين التدرّجي ووفقا لأولى عوامل التفعيل. عيب مفهوم «العمومية» ههنا هو أنه يوحي بخلط للافتراضي من حيث أنه يتفعّل بواسطة الخلق مع الممكن من حيث أنه يتحقق بواسطة التحديد. وقبْل الجنين بصفته دعامة عامة للكيفيات والأجزاء، ثمة الجنين بصفته ذاتا فردية ومنفعلة بديناميات مكانية ـ زمانية، هي الذات اليرقانية.

أما بخصوص المظهر الآخر، مظهر إمكان التطور، فعلينا أن نفكر به طبقا لخصوماتٍ ما قبل تطورية. الخصومة الكبرى بين كوفييه ـ جوفروا ـ سانت هيلار (Cuvier-Geoffroy-Saint-Hilaire) تتعلق بوحدة التركيب: هل ثمة **حيوان في** ذاته كما **فكرة** حيوان كليّ ـ أم أن التشعبات الكبرى تُدخل هُوات لا تُعبر بين فئات حيوانية؟ تجد المناقشة منهجها واختبارها الشعريين في **الطّيّ**: هل يمكننا أن نمر بواسطة الطيّ من الفقري إلى رأسيات الأرجل؟ هل يمكننا طيّ الفقري بكيفية تجعل جزأيْ العمود الفقري يتقاربان، والرأس تذهب جهة القدمين، والحوض جهة الرقبة، والأحشاء تنتظم كما في رأسيات الأرجل؟ ينفي كوفييه أن يكون الطيّ قادرا على إعطاء مثل هذا التنظيم. وأيّ حيوان قد يتحمل الاختبار حتى وإن تمّ إرجاعه إلى هيكله العظمي الجاف؟ من الحقيقي أن جوفروا لا يزعم أن

الطيّ يُجري فعليا الانتقال، فحجته أعمق: قد يكون ثمة أزمنة تطوّر، قد توقف هذا الحيوان أو ذاك في درجة معينة من التكوين («العضو (أ) سيكون في علاقة غير مسبوقة بالعضو (ج)، إذا لم يكن تمّ إيجاد (ب)، إذا كان توقُّفُ التطور الذي ضرب مبكرا هذا الأخير قد توقّع حدوثه»)[1]. إدخال العامل الزمني أساسيّ مع أن جوفروا يفهمه في شكل محطات، أيْ في شكل مراحل تدريجية منتظمة في تحققِ ممكنٍ مشترك بين جميع الحيوانات. يكفي أن نمنح الزمن معنى تفعّله الخلاق الحقيقي حتى يجد التطور مبدأ يشرطه. ذلك أنه من زاوية التفعيل، إذا كانت دينامية الاتجاهات المكانية تعيّن تفرقة بين الفئات فإن الأزمنة المتفاوتة السرعة، المحايثة لهذه الديناميات تؤسس للانتقال من هذه إلى تلك، أو لانتقال فئة مفروقة إلى أخرى، إما بتمهّل وإما بتعجّل. نخلق أمكنة أخرى بأزمنة منكمشة أو [٢٧٩] مرتخية، تبعا لعلل تسارعٍ أو إرجاء. حتى التوقف يتخذ مظهر تفعيل خلاق في التدعمص. العامل الزمني يجعل تغيّر الديناميات ممكنا من حيث المبدإ مع أنها تكون لا تناظرية، متباينة ومفروقة بالتمام مكانيا، أو حتى أنها بالأحرى مفرّقة. إنه بهذا المعنى كان برياي (Perrier) قد رأى ظاهرات «معاودة متسارعة» (سرعة التكوّن) في أصل تشعبات المملكة الحيوانية، وكان وجد في إبكار ظهور الفئات حجة عليا على التطور ذاته[2].

العالم كله بيضة. التفرقة المضاعفة للأنواع والأجزاء تفترض دائما

---

(١) Etienne Geoffroy Saint-Hilaire, *Principes de philosophie zoologique,* Paris, 1830, p. 70. ـ نصوص الخصومة مع كوفييه توجد مجمّعة في هذا الكتاب.

(٢) Edmond Perrier, *Les colonies animales et la formation des organismes* (Masson, 1881), p. 701 sq.

ديناميات مكانية ـ زمانية. لتكن قسمة إلى ٢٤ جزء خلويّ لها خصائص متشابهة: لا شيء يقول لنا بعدُ بأية سيرورة ديناميكية وقع الحصول عليها، ٢ × ١٢، أو (٢×٢) + (٢×١٠)، أو (٢×٤) + (٢×٨)...؟ حتى القسمة الأفلاطونية قد لا تكون لها أية قاعدة لتمييز جانبين إذا كانت الحركات والوجهات والرسوم في الفضاء لم تكن قد أسعفتها بواحدة. وكذا بالنسبة إلى الصيد بالصنارة: محاصرة الفريسة أو ضربها، ضربها من أعلى إلى أسفل أو من أسفل إلى أعلى. إنها السيرورات الدينامية هي التي تعيّن تفعيل **الفكرة**. لكن ما علاقة هذه السيرورات بـ**الفكرة**؟ إنها **مسرحيات تحديدا**، إنها تُمسرِح **الفكرة**. من ناحية هي تخلق، ترسم فضاء مُناظرا للعلاقات الفارقية وللفرادات التي ينبغي تفعيلها. عندما يحدث انتقال خلويّ مثلما يبيّن ذلك ريمون رويار (Raymond Ruyer) فإن اقتضاء «دوْر» تبعا للـ «الغرض» البنيوي الذي ينبغي تفعيله، هو الذي يعيّن الوضع وليس العكس[١]. العالم بيضة لكن البيضة هي ذاتها مسرح: مسرح إخراج حيث تتفوق الأدوار على الممثلين والفضاءات على الأدوار و**الأفكار** على الفضاءات. فضلا عن ذلك، بموجب تعقد **فكرة** وتعقّد علاقاتها بـ**أفكار** أخرى، تُلعب المسرحة المكانية على مستويات عدة: في تقوّم فضاء داخليّ لكن كذلك في الطريقة التي ينتشر بها هذا الفضاء في الامتداد الخارجي ويحتل منه موضعا. لن نخلط على سبيل

---

(١) Raymond Ruyer, *La genèse des formes vivantes* (Flammarion, 1958), pp. 91 sq.: «لا يمكننا تبديد لغز التفرقة (différenciation) بأن نجعل منه مفعول فروقٍ وضعٍ أحدثتها التقسيمات المتساوية...» ـ ليس بأقل مما فعل برغسون، رويار حلل بعمق مفهوميْ الافتراضي والتفعيل؛ فلسفته البيولوجية كلها تستند إليهما وإلى فكرة «االثيميّ»: راجع *Eléments de psycho-biologie* (Presses Universitaires de France, 1946), chap. IV.

المثال بين الفضاء الداخلي للون وبين الطريقة [٢٨٠] التي يحتل بها امتدادا حيث يدخل في علاقة بألوان أخرى، أيًّا كانت القرابة بين السيرورتين. فالحي لا يتمّ تعريفه وراثيا فحسب بالديناميات التي تعيّن وسطه الداخلي وإنما بيئويا بالحركات الخارجية التي تَحكم توزيعه في الامتداد. ينضم حراك سكانيّ دون مشابهة إلى حراك بيضة؛ سيرورة عزل جغرافية ليست أقل تشكيلا لأنواع من التنويعات الوراثية الداخلية، وأحيانا تسبقها[١]. كل شيء ما يزال أكثر تعقيدا إذا اعتبرنا أن الفضاء الداخلي مقدود هو ذاته من فضاءات متعددة ينبغي أن تكون متكاملة ومتصلة موضعيا؛ وأن يدفع هذا الوصل الذي يمكنه أن يُقدّ بطرق كثيرة، الشيء أو الحي إلى حدوده الخاصة، في تماسّ مع الخارج؛ وأن تنطوي هذه العلاقة مع الخارج ومع أشياء أخرى وأحياء آخرين من ناحيتها، على ترابطات أو تكاملات شاملة تختلف بالطبيعة عن السابقات. في كل مكان إخراج على مستويات عدة.

من ناحية أخرى، الديناميات ليست زمنية أقل مما هي مكانية. إنها لا تقوّم أزمنة تفعيل أو تفرقة أقل مما ترسم فضاءات تفعيل. ليس ثمة فحسب فضاءات تبدأ بتجسيد العلاقات الفارقية بين عناصر للبنية متعينة تبادليا وبالتمام؛ لكن أزمنة تفرقة تجسّد زمن البنية، زمن التعيين التدريجي. مثل هذه الأزمنة بالإمكان تسميتها إيقاعات فارقية تبعا لدورها في تفعيل **الفكرة**. وأخيرا، تحت الأنواع والأجزاء لا نجد غير الأزمنة تلك، نسب النموّ تلك، سرعات التطور تلك، التمهلات والتعجلات تلك، ديمومات الحمْل تلك. ليس من الخاطئ القول إن الزمن وحده يقدّم إلى السؤال إجابته ووحده المكان يقدّم

(١) Lucien Cuénot, *L'espèce* (Doin, 1936), p. 241.

للإشكال حلّه. مثال يخص العقم أو الخصوبة (عند الأخينوس الأنثى والحلقية الذّكَر) ـ **إشكال**: بعض الصبغيات الأبوية هل ستدمج في النويات الجديدة أو ستتوزع في الوذَفة؟ ـ **سؤال**: هل ستصل في أوانها؟ لكن التمييز نسبيّ ضرورة؛ من البديهي أن الدينامية زمانية ومكانية في آن، مكانية ـ زمانية (هنا تَشكُّلُ مِغزل القسمة، تَضاعفُ الصبغيات والحركة التي تحملها إلى طرفَيْ المغزل). الثنائية لا توجد في سيرورة التفعيل [٢٨١] ذاته وإنما في مآله فحسب، في الحدود الحالية التي هي أنواع وأجزاء. لا يتعلق الأمر كذلك بتمييز واقعيّ وإنما بتكامل حصريّ بما أن النوع يشير إلى خصيصة الأجزاء كما تشير الأجزاء إلى عدد النوع. يجمّع النوع تحديدا في خصيصةٍ (أسدية، ضفدعية) زمنَ الدينامية بينما تفصّل الأجزاء مكانَها. تنبثق خصيصة دائما في مكان وتستمر طيلة ظرف هذا المكان. باختصار، المسرحة هي تفرقة التفرقة الكيفية والكمية في نفس الآن. لكن بقولنا في **نفس الآن**،ء نحن نقول إن التفرقة تنفرق هي ذاتها في هاتين السبيلين المتضايفتين، أنواع وأجزاء، تنويع وتقسيم. مثلما أنه ثمة فرْقُ فرْقٍ يجمع المغاير، ثمة تفرقةُ تفرقةٍ تُدمج وتوحّد المفروق. وتلك نتيجة حتمية، من حيث أن المسرحة تجسّد بلا انفصال سمتيْ **الفكرة** اللتين هما علاقات فارقية ونقاط مفردة مناظرة لها، تتفعّل هذه في الأجزاء مثلما تتفعّل تلك في الأنواع.

هذه التعيينات الدينامية المكانية ـ الزمانية، أليست هي بعدُ ما قد كان أسماه كانط رسائم؟ ثمة مع ذلك فرق كبير. الرسيمة هي فعلا قاعدة تعيين للزمان وبناء للمكان، لكنها وقع التفكير بها وتشغيلها بالنسبة إلى المفهوم بصفته إمكانا منطقيا؛ هذه المرجعية حاضرة في طبيعتها ذاتها، حتى أنها تحوّل فقط الإمكان المنطقي إلى إمكان ترنسندنتاليّ. إن الرسيمة تجعل علاقات مكانية ـ زمانية مناظرة

لعلاقات المفهوم المنطقية. غير أننا لا نرى كيف يمكنها وهي خارج المفهوم، أن تضمن تناغم الذهن والحساسية، بما أنه ليس لها هي ذاتها ما به تضمن تناغمها الخاص مع مفهوم الذهن دون لجوء إلى معجزة. للرسائمية قوة هائلة: إنه بواسطتها يمكن لمفهوم أن ينقسم ويتعيّن تبعا لتصنيفية معينة. إن مفهوما يكون عاجزا كليا عن أن يتعيّن أو عن أن ينقسم بذاته؛ ما يعمل تحته بصفته فنا مخفيا، بصفته عامل تفرقة، هي الديناميات المكانية ـ الزمانية. من دونها قد نظل دائما عند الأسئلة التي قد كان أرسطو رفعها في وجه القسمة الأفلاطونية: ومن أين تأتي الأشطار؟ غير أن الرسيمة لا تعتبر بهذه القدرة **التي بها** تعمل. كل شيء يتغير عندما لم نعد نضع الديناميات بصفتها رسائم للمفاهيم وإنما بصفتها مسرحيات **أفكار**. ذلك أنه إذا كانت الدينامية خارج المفهوم، وهي بهذه الصفة رسيمة، **فإنها** داخل **الفكرة**، وهي بهذه الصفة مسرحية أو حلم. [٢٨٢] النوع منقسم إلى سلالات، النوع الثابت إلى أصناف ضمنوعية(*)، المفهوم إلى فئات، لكن هذه التقسيمات ليس لها نفس مقياس المنقسم، ليست مجانسة للمنقسم، وتقوم في مجال خارج المفهوم لكنه داخل **الأفكار** التي تحكم القسمة ذاتها. تتضمن الدينامية إذًا قدرتها الخاصة على تعيين المكان والزمان بما أنها تجسد توّا العلاقات الفارقية،

(*) النوع الثابت هو ترجمة للفظة linnéon، نسبة إلى عالم النبات السويدي Carl Von Linné (1707- 1778) الذي اشتهر بتصنيفه النباتات والحيوانات إلى أنواع ثابتة. أما الأصناف الضمنوعية فترجمنا بها لفظة jordanons، نسبة إلى عالم النبات الفرنسي Alexis Jordan (1814- 1897) الذي بيّن أن ما كان يعدّ مجرد تفرّعات عن النوع الواحد يجدر اعتبارها هي ذاتها أنواعا أو أصنافا قائمة الذات ضمن النوع. (المترجم).

الفرادات والتقدميات المحايثة **للفكرة**[1] **الأقصر** ليس هو ببساطة رسيمة مفهوم المستقيم، لكنه حلم، مسرحية أو مسرحة **فكرة الخط**، من حيث تعبيره عن التمايز بين المستقيم والمنحني. نحن نميّز بين **الفكرة** والمفهوم والمسرحية: دور المسرحية هو تخصيص المفهوم بتجسيد العلاقات الفارقية وفرادات **الفكرة**.

تتمّ المسرحة في رأس الحالم، لكن كذلك تحت العين النقدية للعالِم. إنها تعمل في ما دون المفهوم والتصورات التي يستغرقها. ليس ثمة شيء لا يفقد هويته مثلما هي في المفهوم، وتجانسه مثلما هو في التصور، عندما نكتشف المكان والزمان الديناميين لتقوّمه الحاليّ. «النموذج رابية» لم يعد غير سيلان في خطوط متوازية، «النموذج ساحل» لم يعد غير نتوء طبقات صلبة تتجوف الصخور بمحاذاتها في اتجاهٍ مُعامِد لاتجاه الروابي؛ لكن الصخور الأصلب بدورها، على مستوى مليون سنة الذي يكوّن زمن تفعّلها، هي مواد سائلة تجري تحت الضغوط الضعيفة جدا التي مورست على فراداتها. كل تصنيف هو تصنيف مسرحيّ، كل دينامية هي كارثة. ثمة بالضرورة شيء ما قاسٍ في هذه الولادة للعالم الذي هو شواش نسيق، في هذه العوالم التي هي عوالم حركات دون ذات، وعوالم أدوار دون ممثل. عندما كان أرطو قد تحدث عن مسرح القسوة فإنه قد كان عرّفه فقط بـ «حتمية» قصوى هي حتمية التعيين المكاني -

(١) النظرية الكانطية للرسائمية تتخطى ذاتها من جهة أخرى في اتجاهين: باتجاه الفكرة الديالكطيقية التي هي لذاتها رسيمتها الخاصة والتي تخص تنويع المفهوم (*Raison pure, «du but final de la dialectique»*؛ وباتجاه الفكرة الإستيطيقية التي تطوّع الرسيمة للسيرورة الأكثر تعقيدا والأكثر شمولا للرمزية *(Critique du jugement, § 49 et 59)*.

الزماني من حيث أنه يجسد **فكرة** الطبيعة أو الفكر، بصفتها «فضاء مضطربا»، حركة جذب دوّارة وجارحة قادرة على ملامسة الجهاز العضوي مباشرة، إخراجا محضا دون مؤلِّف، دون ممثلين ودون ذوات. إننا لا نحفر فضاءات، لا نعجّل ولا نمهّل أزمنة [٢٨٣] إلا لقاء التواءات وتنقلات تجنّد كامل الجسد وتعرّضه للخطر. نقاط لامعة تخترقنا، فرادات تعيدنا على أعقابنا، ثمة في كل مكان رقبة السلحفاة وانزلاقها المدوّخ الذي هو انزلاق فقرات أولية. حتى السماء تعاني من نقاطها الرئيسية ومن مجموعات نجومها التي تخطّ في لحمها **فكرة**، بصفتها «ممثلين ـ شموسا». ثمة إذًا ممثلون وذوات، لكنهم يرقانات لأنها وحدها اليرقانات قادرة على تحمّل الرسوم، الإنزلاقات والدورانات. بعد ذلك يكون فات الأوان. ومن الحقيقي أن كل **فكرة** تجعل منّا يرقانات دمّرت هوية ضمير المتكلم المفرد كما مشابَهة الأنا. وذلك هو ما نسيء التعبير عنه في حديثنا عن النكوص، عن التثبيت أو عن توقّف التطور. ذلك أننا لسنا مثبّتين في وضع أو في لحظة لكننا مثبّتون دوما بـ**فكرة** تثبيتنا ببريق نظرة، مثبّتون دوما في حركة بصدد الحدوث. ما الذي قد تكونه **فكرة** إذا لم تكن قد كانت **الفكرة** الثابتة والقاسية التي يتحدث عنها فيلياي دي ليسل ـ آدم (Villiers de l'Isle-Adam)؟ فيما يخص **الفكرة** يكون المرء دائما صبورا. لكنه ليس صبرا أو تثبيتا عاديَيْن. الثابت ليس هو الجاهز أو الذي تمّ سلفا. عندما نبقى أو نصبح من جديد أجنّة فإن هذه الحركة المحض للمعاودة هي التي تتميز بالأحرى جوهريا عن كل نكوص. اليرقانات تحمل **الأفكار** في لحمها عندما نبقى عند تصورات المفهوم. إنها تجهل مجال الممكن بما أنها جميعها قريبة من الافتراضي الذي تحمل أولى تفعّلاته حملها لاختيارها. مثل حميمية العلَقة والإنسان الأرقى، إنهما في نفس الآن حُلم وعلْم،

موضوع حلم وموضوع علم، عضة ومعرفة، فَمٌ ودماغ (إنه بيرياي هو الذي قد كان تحدث عن الصراع بين الفم والدماغ، بين الفقريات والديدان الحلَقية).

تتمسرح **فكرة** على مستويات عدة، لكن كذلك تمسرحات من مراتب مختلفة تتصادى وتعبُر المستويات. لتكن **فكرة** الجزيرة: المسرحة الجغرافية تفرقها أو تقسم مفهومها تبعا لنموذجين، النموذج الأوقيانوسي الأصليّ الذي يعيّن ثورانا، هيجانا خارج الماء، النموذج القارّيّ الفرعيّ الذي يحيل إلى انفصال، إلى تقصّف قشرة الأرض. لكن حالم الجزيرة يعثر من جديد على هذه الدينامية المضاعفة بما أنه يحلم أنه ينعزل لانهائيا عقب حيدان طويل، وأنه كذلك يستأنف بإطلاق في تأسيس جذريّ. غالبا ما تمّت ملاحظة سعي السلوك الجنساني الشمولي للرجل والمرأة إلى استنساخ حركة عضويهما، وأن هذه الحركة تسعى بدورها إلى استنساخ دينامية العناصر الخلوية [٢٨٤]: ثلاث مسرحَات من نُظم مختلقة تتصادى، نفسية، عضوية وكيميائية. إذا كان يعود إلى الفكر استكشاف الافتراضي حتى صميم معاوداته فإنه يعود إلى المخيلة فهم سيرورات التفعيل من زاوية تلك الإستعادات أو تلك الأصداء. إنها المخيلة هي التي تجتاز المجالات والنُّظم والمستويات، مقوّضة الحواجز، متمادية في العالم، موجّهة جسدنا وملهمة نفسنا، داركة وحدة الطبيعة والفكر، إنها وعي يرقانيّ ذاهب باستمرار من العلْم إلى الحُلم والعكس بالعكس.

التفعيل يتمّ وفق ثلاث سلسلات، في المكان، في الزمان، لكن كذلك في وعي. كل دينامية مكانية ـ زمانية هي انبثاق وعي جنينيّ يرسم هو ذاته وجهات، يضاعف الحركات والهجرات ويولد على عتبة الفرادات المكثفة بالنسبة إلى الجسد أو إلى الموضوع الذي هو

وعيه. لا يكفي القول إن الوعي هو وعي بشيء ما، إنه صنو هذا الشيء ما، وكل شيء هو وعي لأنه يمتلك صنوا حتى وإن كان بعيدا جدا وغريبا جدا عنه. المعاودة في كل مكان، سواء في ما يتفعّل أو في التفعيل. إنها أوّلا في **الفكرة**، إنها تجوب ضروب العلاقات وتَوزُّعَ النقاط المفردة. إنها تعيّن كذلك استنساخات المكان والزمان كما استعادات الوعي. لكن في كل هذه الحالات، المعاودة هي قوة الفرق والتفرقة: إما أنها تكثّف الفرادات، إما أنها تعجّل أو تمهّل الأزمنة وإما أنها تنوّع الفضاءات. يستحيل أن تنفسر المعاودة بشكل الهوية في المفهوم ولا بالمشابه في التصور. لا ريب أنّ تجمّد المفهوم يُنبت معاودة عارية نصوّرها فعليا على أنها معاودة الهو هو. لكن **من** يجمّد المفهوم إن لم تكن **الفكرة**؟ كذلك يتمّ التجميد مثلما رأينا وفق الأشكال الثلاثة للمكان والزمان والوعي. إنه شطط **الفكرة** هو الذي يفسر عيب المفهوم. وفي نفس الآن، المعاودة المكسوة، المعاودة الخارقة أو المتفردة والمرتهنة بـ**الفكرة** - هي التي تفسر المعاودة الإعتيادية والعارية، تلك المرتهنة بالمفهوم والتي تلعب فحسب دور أحدث كساء. في **الفكرة** وتفعيلها، نجد في نفس الآن العلة الطبيعية لتجميد المفهوم والعلة الما فوق طبيعية لمعاودة أرقى من تلك التي يستغرقها مفهوم مجمَّد. ما يظل خارج المفهوم يحيل بشكل أعمق إلى ما هو داخل **الفكرة**. **الفكرة** بتمامها مأسورة في النسق الرياضي - البيولوجي [٢٨٥] للتغاير - التفرقة. لكن الرياضيات والبيولوجيا لا يتدخلان هنا إلا بصفتهما نموذجين تقنيين من أجل استكشاف شطريْ الفرق، الشطر الديالكطيقي والشطر الإستيطيقي، انبساط الافتراضي وسيرورة التفعيل. **الفكرة** اليالكطيقية متعينة بشكل مضاعف في تنوّع العلاقات الفارقية وفي توزُّع الفرادات المتضايفة معها (تغايُرٌ). التفعيل الإستطيقي متعينٌ بشكل مضاعف في التنويع

والتركيب (تفرقة). التنويع يجسد العلاقات كما يجسد التركيب الفرادات. الكيفيات والأجزاء الحالية، الأنواع والأعداد تتصل بعنصر الكيفوية وبعنصر الكموية في **الفكرة**. لكن ما الذي ينجز المظهر الثالث للعلة الكافية، عنصر الطاقة الكامنة لل**فكرة**؟ إنها المسرحَة القبكمية والقبكيفية دون ريب. إنها هي بالفعل التي تعيّن أو تبدأ، تفرق التفرقة الحاليّة في اتصالها بتغاير **الفكرة**. لكن من أين تأتي قدرة المسرحَة هذه؟ أليست هي الفعل الأكثف أو الأكثر فردية تحت الأنواع والأجزاء، تحت الكيفيات والأعداد؟ لم نبيّن ما الذي قد كان أسس المسرحَة في نفس الآن للحاليّ وفي **الفكرة**، بصفته تطور العنصر الثالث للعلة الكافية.

[٢٨٦] الفصل الخامس

الشميلة اللاتناظرية للمحسوس

الفرق ليس هو المتنوع. المتنوع معطى. أما الفرق فهو ما به يكون المعطى منعطيا. إنه ما به يكون المعطى منعطيا كمتنوع. الفرق ليس هو الفنومين لكنه أقرب نومين إلى الفنومين. من الحقيقي إذن أن الله يصنع العالم وهو يحسب، لكن حساباته لا تكون صحيحة أبدا وإنها هذه الغلطة في النتيجة، هذه اللامساواة المعتاصة هي التي تشكّل شرط العالم. العالم «يُصنع» فيما الله يحسب؛ وما كان ليكون ثمة عالم لو كان الحساب صحيحا. العالم تمكن مماثلته دوما بـ «متبقّ» والواقعيّ في العالم لا يمكن التفكير به إلا في صيغة أعداد كسرية أو حتى صمّاء. كل فنومين يحيل إلى عدم تساوٍ يشرطه. كل تنوع وكل تغيّر يحيلان إلى فرْق هو علتهما الكافية. كل ما يحدث ويتبدى هو متضايف مع أنظمة فروقات: فرق في المستوى وفي درجة الحرارة وفي الضغط والتوتر والطاقة، **فرق في الشدة**. مبدأ كارنو يقول ذلك بشكل معيّن، مبدأ كيري يقوله بشكل آخر(١). إنه الهَويس في كل مكان(*) (partout l'Écluse). فكل فنومين يومض في نسق

(١) بخصوص اللاتناظر كـ«علة كافية»، قارن بـ Louis Rougier, *En marge de Curie, de Carnot et d'Einstein* (Chiron éd., 1922).

(*) الهويس من الهَوس، دلالة على الطَّوَفان والمجيء والذهاب والتحير، ومنه

إشارة ـ علامة. ونحن نسمي إشارةً النسقَ كما هو متكوّن أو محاط بسلسلتين لا متجانستين على الأقل، بنظامين متباينين قادريْن على الدخول في تواصل؛ الفنومين علامة أي أنه ما يومض في هذا النسق لصالح تواصل المتنافرات. «يخفي الزمرّد في أضلاعه حورية ذات عيون صافية...»: كل فنومين هو من طراز «حورية ذات عيون صافية» والزمردة هي التي تجعله ممكنا. كل فنومين مركَّب لأن السلسلتين اللتين تحيطان به ليستا لا متجانستين وحسب، فكل واحدة منهما مكوَّنة هي ذاتها من حدود لا متجانسة، وهي مدعومة بسلسلات لا متجانسة [٢٨٧] تشكّل نفس القَدر من الفنومينات الفرعية. إن عبارة «فرق في الشِّدة» هي تحصيل حاصل. الشِّدة هي صورة الفرق بوصفه علة للمحسوس. كل شِدة هي فارقية، إنها فرق في حد ذاتها. كل فرْق هو (هـ ـ هـ') حيث تحيل (هـ) هي ذاتها إلى (و ـ و') وحيث تحيل (و) إلى (خ ـ خ') وهكذا.: كل شِدّة هي مسبقا مزاوَجة (حيث يحيل كل حد من الزوج بدوره إلى أزواج عناصر من نظام آخر) وبذلك هي تكشف المضمون الكيفيّ بحقٍّ للكم[1]. ونحن نسمي

الإبل تهوس أي تسري ومنه كذلك الهوَس بمعنى المسّ الذي به يكون الإنسان متحيرا ممرورا. (المترجم).

(١) J.-H.Rosny, aîné (Boxe-Borel), *Les sciences et le pluralisme*, Alcan, 1922, p.18: «يُظهر علم الطاقة أن كل عمل يتأتى من فروقات في درجات الحرارة وفي الطاقة والمستوى كما يفترض كل تسارع، فضلا عن ذلك، فروقات في السرعة: على ما يبدو، كل طاقة قابلة للحسبان تتضمن عوامل في شكل (هـ ـ هـ»)، اللتين تخفي فيهما (هـ) و(هـ') هما ذاتهما عوامل لها شكل (و ـ و')... أما والشدة تعبّر سلفا عن فرْق، فإنه سيكون من الضروري أن نعرّف بشكل أفضل ما الذي يعنيه ذلك، وبشكل أخص تفهيم أن الشدة لا يمكنها أن تتكون من حدين متجانسين وإنما على الأقل من سلسلتيْ حدود لا متجانستين.» ـ في هذا الكتاب الرائق جدا والمتعلق بالكميات التكثيفية يطور روسني أطروحتين: ١ ـ المشابهة تفترض الفرق، إنها الفروقات هي التي=

تنافرا هذه الحالة من الفرق المضاعف لا نهائيا، والمُصدي إلى ما لا نهاية. التنافر، أي الفرق أو الشدة (الفرق في الشدة) هو العلة الكافية للفنومين، وهو شرط ما يظّهّر. نوفاليس (Novalis)، مع حجَرِه الكهربائيّ هو أقرب إلى شروط المحسوس من كانط مع المكان والزمان. علة المحسوس وشرط ما يظّهّر، ليس هو المكان والزمان وإنما اللامتساوي في ذاته، **التنائر** مثلما هو متضمن ومتعيّن في فرق الشدة وفي الشدة كفرْق.

* * *

إنّا نصادف مع ذلك صعوبات جمة عندما نحاول النظر إلى مبدإ كارنو أو مبدإ كيري بوصفهما تجليات قطاعية لمبدإ ترنسندنتاليّ. إنّا لا نعرف غير أشكال من الطاقة مموضَعة وموزَّعة مسبقا في الامتداد، وامتدادات مكيَّفة مسبقا من طرف أشكال من الطاقة. إن علم الطاقة كان حدد طاقة بتركيب عاملين، **التكثيفي والإمتدادي** (على سبيل المثال، القوة والطول بالنسبة إلى الطاقة الخطية، الشدة السطحية والسطح بالنسبة إلى طاقة السطح، الضغط والحجم بالنسبة إلى طاقة الحجم، الارتفاع والوزن بالنسبة إلى الطاقة الجاذبية، الحرارة والقصور الحراري...). [٢٨٨] يظهر أنه في التجربة لا تنفصل **الشدة** عن **امتدادية** ترجعها إلى **الامتداد**. وفي ظل هذه الشروط، تظهر الشدة ذاتها تابعة للكيفيات التي تملأ الامتداد (كيفية فيزيائية من الطراز الأول أو **كيف**، كيفية حسية من الطراز الثاني أو

= تتشابه؛ ٢ ـ «الفرق وحده يمكّن من إدراك الكينونة». لقد كان روسني صديقا لكيري. في مؤلَّفه الروائي، يبتدع روسني ضربا من الطبيعوية الموسَّعة التي تنفتح مذاك لطرفيْ السلّم التكثيفي، تنفتح على الكهوف الماقبل تاريخية وعلى الفضاءات المستقبلية للخيال العلمي.

أياة). باختصار، نحن لا نعرف شدّة إلا وهي منبسطة سلفا في امتداد ومغطّاة بكيفيات. من هنا يأتي ميلنا إلى اعتبار الكمّ التكثيفي على أنه مفهوم أمبيريقيّ وما يزال سيء التأسيس، مزيجا هجينا لكيفية حسية وللامتداد أو حتى لكيفية فيزيائية ولكمية امتدادية.

من الحقيقي أن هذا الميل ما كان لينجح لو لم تكن الشدة قد أظهرت هي ذاتها من ناحيتها ميلا مماثلا في الامتداد الذي يبسطها وتحت الكيف الذي يغطيها. الشدة فرْق لكن هذا الفرق ينحو إلى الامّحاء وإلى الزوال في الامتداد وتحت الكيف. من الحقيقي أن الكيفيات علامات وهي تسطع في مَحيد فرْق؛ لكنها تقيس تحديدا زمن تساوٍ، أي الزمن الذي يستغرقه الفرق ليمّحي في الامتداد حيث يتوزع. هو ذا المضمون الأعم لمبادئ كارنو وكيري ولوشاتولييه، إلخ.: إن الفرق ليس علة كافية للتغير إلا من حيث أن ذلك التغير يسعى إلى إزالته. بل إنه على هذا النحو يجد مبدأ السببية في سيرورة التشوير تعيّنه الفيزيائي القطعي: تحدد الشدة اتجاها موضوعيا لسلسلة من الحالات ذات الاتجاه الواحد، مثل «سهم زمنيّ» نذهب تبعا له من الأكثر انفراقا إلى الأقل انفراقا، من فرق منتج إلى فرق محدود، يكاد يكون لاغيا. نعرف كيف أنه في نهاية القرن التاسع عشر كانت تلك المباحث، مباحث اختزال للفرق وتأحيد للمتنوع وتسوية للامتساوي، عقدت لآخر مرة أغرب تحالف: بين العلم والسداد والفلسفة. وكانت الديناميكا الحرارية هي المِصهر القويّ لهذا السبك. لقد كانت قامت منظومة تعريفات أساسية ترضي الجميع بما في ذلك نزعة كانطية معينة: المعطى بصفته متنوعا؛ العقل بصفته ميلا إلى الهوية، بصفته سيرورة مماهاة ومساواة؛ العبثي أو اللامعقول بصفته مقاومة المتنوع لهذا العقل التوحيدي. إن كلمات «الواقعي عقليّ» كانت وجدت في تلك المنظومة معنى جديدا، ذلك

أن التنوع لم يكن أقل ميلا إلى التقلص في الطبيعة منه في الفكر. بحيث أن الفرق لم يكن يشكل لا قانون طبيعة ولا مقولة فكر وإنما فقط مصدر المتنوع المساوي لـ (س): المعطى وليس «القيمة» [٢٨٩] (ما عدا قيمة ناظمة أو معوِّضة)[١]. والحق أن نزوعنا الإبستيمولوجي إلى الارتياب في مفهوم الكمية التكثيفية ما كان ليبرهن على أي شيء لو لم يكن اقترن بهذا النزوع الآخر الذي هو نزوع نفس فروقات الشدة إلى الزوال في المنظومات الشاسعة الموصوفة. فنحن لا نرتاب في الشدة إلا لأنها تبدو مسرعة إلى حتفها.

العلم والفلسفة قدّما ههنا إذًا إرضاء أخيرا للسداد. ذلك أن ما هو موضع نظر ليس هو العلم الذي يظل غير مكترث بامتداد مبدإ كارنو ـ وليست الفلسفة التي تظل غير مكترثة ـ بشكل ما ـ بمبدإ كارنو ذاته. فكلما التقى العلم والفلسفة والسداد فإن السداد بعينه من المحتم أن يعتبر ذاته علما وفلسفة (لذلك ينبغي تجنب هذه اللقاءات بكامل العناية). يتعلق الأمر إذًا بماهية السداد. هذه الماهية أشار إليها هيغل جيدا بشكل وجيز في **الفرق بين نسقيْ فيخته وشلنغ**: السداد هو الحقيقة الجزئية من حيث أنه ينضاف إليها فيه الإحساس بالمطلق. الحقيقة بصفتها عقلا هي في السداد في وضع جزئيّ والمطلق هو فيه بصفته حسا. لكن كيف ينضم الإحساس بالمطلق إلى الحقيقة الجزئية؟ السداد هو ماهويا موزِّع ومفرِّق: **من ناحية**

---

(١) قارن بقيمة الفرْق (*Revue philosophique, avril 1955*) حيث يلخص أندريه لالاند أطروحاته الأساسية. موقف أميل مايرسون مشابه كثيرا وإن كان مايرسون يقوّم بشكل مغاير تماما دور ومعنى مبدإ كارنو. لكنه يقبل نفس منظومة التعريفات. وكذلك ألبير خاموس الذي يستدعي نيتشه وكياركيغارد وشاستوف في **ميثة سيزيف**، لكنه أقرب بكثير إلى تقاليد مايرسون ولالاند.

ومن ناحية أخرى هما عبارتا سطحيته أو عمقه الكاذب. إنه يميز بين الأشياء. ومع ذلك من المؤكد أن كل توزيع ليس توزيعا للسداد: ثمة توزيعات للجنون وتوزيعات مجنونة. بل لعله يعود إلى السداد حتى افتراض الجنون، ويأتي هو لاحقا ليصوّب ما هو مجنون في توزيع سابق. فالتوزيع يكون مطابقا للسداد عندما يسعى من تلقاء ذاته إلى تحاشي الفرْق في ما هو موزَّع. إنه فقط عندما نفترض أن لا تساوي الحصص يلتغي مع الزمان وفي المكان يكون التوزيع مطابقا فعلا للسداد أو هو يتبع حسا نقول إنه الحس السديد. السداد مَعاديّ بالطبيعة، إنه نبيّ تعويض وتأحيد نهائيين. وإذا أتى لاحقا فلأنه يفترض التوزيع المجنون ـ التوزيع المترحّل والمؤقت والفوضوية الظافرة والفرق. لكنه هو، المقيم والمنفعل، هو [٢٩٠] الذي يتصرف بالزمن فإنه يُصلح الفرق ويدخله في وسط عليه أن يجلب إلغاء الفروق أو الموازنة بين الحصص. إنه هو ذاته «الوسط». إنه يتحاشى الأطراف التي يتفكّر ذاته بينها ويردم المسافة الفاصلة بينها. إنه لا يلغي الفروق بل على العكس من ذلك هو يعمل على أن تلغي الفروق ذاتها في شروط الامتداد وفي نظام الزمن. إنه يضاعف الوسائط، ومثل صانع أفلاطون، هو لا يكفّ، وبصبر، عن إبطال اللامتساوي في القابل للقسمة. السداد هو إيديولوجيا الطبقات الوسطى التي تتعرف على ذاتها في المساواة بصفتها نتاجا مجرَّدا. إنه لا يحلم بالفعل بقدر ما يحلم بتكوين الوسط الطبيعي، بمجال فعل يذهب من الأكثر تمايزا إلى الأقل تمايزا: كذا سداد الإقتصاد السياسي في القرن الثامن عشر الذي يرى في طبقة التجار الموازنة الطبيعية بين الأطراف وفي ازدهار التجارة السيرورة الآلية لتساوي الحصص. إنه لا يحلم بالفعل إذًا بقدر ما يحلم بالتبصر وبإرخاء العنان للفعل الذي يذهب من اللامتوقَّع إلى المتوقَّع (من إنتاج

الفروق إلى اختزالها). لا هو تأمّليّ ولا هو فاعل، إنه متبصّر. باختصار، هو يذهب من حسابه حساب كل شيء إلى التخلي عن شيء حتى لا يخسر كل شيء: من الفروق المنتَجة إلى الفروق المختزَلة. إنه ديناميّ حراريّ. وبهذا المعنى هو يقرن بين الإحساس بالمطلق والحقيقة الجزئية. لا هو متفائل ولا هو متشائم؛ إنه يتلون بمسحة متشائمة أو متفائلة تبعا للكيفية التي تظهر له بها الحصة التي تخلى عنها، تلك التي تستحوذ على كل شيء وتوّحّد كل الحصص، على أنها موسومة بموت وبعدم محتومين (جميعنا متساوون أمام الموت)، أو على العكس من ذلك، على أنها تملك الملاء السعيد لما هو كائن (لدينا حظوظ متساوية إزاء الحياة). السداد لا يلغي الفرق؛ على العكس من ذلك هو يعترف به، لكن في حدود ما يؤكد أنه يلغي ذاته بما يكفي من الامتداد والوقت. بين الفرق المجنون والفرق الملغى، بين اللامتساوي في ما يقبل القسمة وما يقبل القسمة المسوّى، بين توزيع اللامتساوي والمساواة الموزَّعة، من الضروري أن يعاش السداد بصفته قاعدة قسمة كلية، إذًا، بصفته مقسَّما كليا.

يقوم السداد على شميلة زمن، هي تحديدا تلك التي حددناها بصفتها الشميلة الأولى، شميلة العادة. السداد ليس هو السديد إلا لأنه يقترن بوجهة الزمن تبعا لتلك الشميلة. شاهدا على حاضر حيّ (وعلى كلال هذا الحاضر)، فإنه يذهب من الماضي إلى المستقبل كما من الخاص إلى العامّ. لكنه يعرّف ذلك الماضي بصفته الغير محتمَل أو الأقل احتمالا. وبالفعل، إذا كان مصدر كل نسق جزئيّ فرقا يفردن مجاله، فكيف لملاحظ قائم في النسق أن [٢٩١] يدرك الفرق بخلاف كونه ماضيا و«غير محتمَل» بتمام الوضوح، بما أنه وراءه؟ بالمقابل، وفي صلب نفس النسق، يماهي سهم الزمن، أي السداد، بين: المستقبل والمحتمَل وإلغاء الفرق. إن هذا الشرط

يؤسس للتنبؤ ذاته (غالبا ما لاحظنا أنه إذا كانت درجات حرارة غير متمايزة بدءا وكانت تسير وهي تتمايز فإنه لن يكون بوسعنا أن نتنبأ بأيّتها سترتفع أو ستنخفض؛ وأنه إذا كانت اللزوجة مسرِّعة فإنها كانت ستُخرج المتحركات من السكون لكن في اتجاه غير متوقَّع). صفحات شهيرة لبولتزمان (Boltzmann) تشرح هذه الضمانة العلمية والدينامية الحرارية للسداد؛ إنها تبيّن كيف أنه في نسق جزئيّ، من ناحية يتماهى الماضي والغير محتمَل والفرق، ومن ناحية أخرى المستقبل والمحتمَل والتماثل[1]. هذه التماثلية، هذه التسوية لا تتمّ فقط في كل نسق جزئيّ لكنها يُحلم بها من نسق إلى آخر في سداد كليّ حقا، أي في سداد يقرن القمر بالأرض والإحساس بالمطلق بحالة الحقائق الجزئية. لكن (مثلما يبيّن ذلك بولتزمان)، هذا القران ليس مشروعا مثلما أن شميلة الزمن تلك ليست كافية.

على الأقل نحن قادرون على أن نحدد بدقة العلاقات بين السداد والحس المشترك. كان الحس المشترك تحدد ذاتيا بهوية مفترَضة لضمير متكلم مفرد بصفته وحدة وأساسا لكل الملكات، وموضوعيا بهوية الأيّما موضوع الذي من المفترض أن تكون كل الملكات مستندة إليه. لكن هذه الهوية المضاعَفة تظل ثابتة. فبقدر ما أننا لسنا الأنا الكلي فإننا لا نجد ذواتنا أمام الأيّما موضوع الكلي. إن المواضيع مقتطَعة من قِبَل وفي حقول فردنة مثلما هي الأنوات. على الحس المشترك إذًا أن يتخطى ذاته باتجاه هيئة أخرى، دينامية وقادرة على تعيين الأيّما موضوع بصفته هذا الموضوع أو ذاك وعلى فردنة الأنا القائم في مثل هذه المجموعة من المواضيع. هذه الهيئة

(١) Ludwig Boltzmann, *Leçons sur la théorie des gaz* (trad. Gallotti et Bénard, Gautier-Villars), t. II, pp.251 sq.

الأخرى هي السداد الذي ينطلق من فرْق هو في أصل الفردنة. لكن تحديدا لأنه يضمن توزيعه بحيث يجعله ينحو إلى الامّحاء في الموضوع، لأنه يعطي قاعدة وفقها تنحو مختلف المواضيع هي ذاتها إلى التساوي والأنوات المختلفة إلى التماثل، السداد من ناحيته يتخطى ذاته باتجاه هيئة الحس المشترك الذي يوفر له صورة **الأنا** الكلي كما صورة الأيّما موضوع. إذن للسداد ذاته تعريفان، موضوعيّ وذاتيّ، يناظران [٢٩٢] تعريفيْ الحس المشترك: قاعدة قسمة كلية، قاعدة مقتسَمة كليا. سداد وحس مشترك، كل واحد من الاثنين يحيل على الآخر، كل واحد يعكس الآخر ويشكّل نصف الأرثودكسية. في هذه التبادلية، في هذا الانعكاس المضاعف بإمكاننا أن نعرّف الحس المشترك بسيرورة التعرف والسداد بسيرورة التنبؤ. الأول بصفته الشميلة الكيفية للمتنوع، شميلة سكونية للتنوع الكيفي المنوط بموضوع نفترض أنه هو ذاته بالنسبة إلى كل ملكات نفس الذات؛ والآخر بصفته الشميلة الكمية للفرق، شميلة دينامية لفرْق الكمّ المنوط بنسق يلتغي هو فيه موضوعيا وذاتيا.

يبقى أن الفرق ليس هو المعطى ذاته وإنما هو ما به يكون المعطى معطى. فكيف سيقدر الفكر على تجنب الذهاب إلى ذلك الحد، كيف سيقدر على تجنب التفكير في أكثر الأشياء معارضة للفكر؟ ذلك أنه مع الهو هو نفكر بكل قوانا لكن دون أن تكون لدينا أدنى فكرة؛ أليس لدينا في المغاير، على العكس من ذلك، الفكرة الأسمى، لكنها الفكرة التي لا نستطيع التفكير بها؟ احتجاج **المغاير** هذا مليء بالمعنى. حتى إذا كان الفرق ينحو إلى التوزع في المتنوع بشكل يجعله يختفي، وإلى مماثلة هذا المتنوع الذي يستحدثه فإنه ينبغي أن يُحَسّ به أوّلا بصفته ما يعطي المتنوع الذي يقع الإحساس به. وينبغي أن يقع التفكير به بصفته ما يستحدث المتنوع. (وما ذلك

لأنّا رجعنا حينئذ إلى الممارسة المشتركة للملكات ولكن لأن الملكات المنفصلة تدخل تحديدا في علاقة العنف هذه حيث تنقل الواحدة إكراهها إلى الأخرى). الهذيان قائم في أسّ السداد لذلك يكون السداد ثانيا دوما. على الفكر أن يفكّر الفرْق، هذا المغاير للفكر بإطلاق، والذي يتيح مع ذلك التفكير ويعطي الفكر فكرة. يقول لالاند في صفحات رائعة إن الواقع فرْق بينما قانون الواقع كما مبدأ الفكر، هو التماهي: «الواقع إذًا هو في تعارض مع قانون الواقع، والوضع الحالي مع صيرورته. فكيف أمكن لمثل هذا الوضع أن يحدث؟ كيف تشكّل العالم الفيزيائي بخاصية أساسية تلطّفها قوانينه الخاصة باستمرار؟»(١). ذلك يعني أن الواقع ليس حصيلة القوانين التي تحكمه وأن إلها زُحَليّا يلتهم من طرف ما صنعه في الطرف الآخر، مشترعا ضد خلقه بما أنه يخلق [٢٩٣] ضد تشريعه. فنحن نحس بشيء ما مضاد لقوانين الطبيعة ونفكر بشيء ما مضاد لمبادئ الفكر. وحتى إذا كان إنتاج الفرق هو بالتعريف «مستغلق»، فكيف نتحاشى تضمين المستغلق في صلب الفكر ذاته؟ وكيف لما لا يُعقل أن لا يكون في قلب الفكر؟ والهذيان في قلب السداد؟ كيف سنقدر على الاكتفاء بإبعاد اللامحتمَل إلى مستهل تطور جزئيّ دون إدراكه كذلك بصفته أرقى قوة للماضي وبصفته السحيق في الذاكرة؟ (إنه بهذا المعنى كانت قذفت بنا بعدُ الشميلة الجزئية للحاضر في شميلة أخرى للزمن وللذاكرة السحيقة مع احتمال أن تلقي بنا أيضا في ما هو أبعد...)

---

(١) André Lalande, *Les illusions évolutionnistes* (éd. 1930, Alcan), pp. 347-348.. والصفحة ٣٧٨: «إنتاج الفرق الذي هو شيء مضاد لقوانين الفكر العامة، هو بعبارة دقيقة أمر مستغلق.»

تبدّي الفلسفة ليس هو السداد بل المفارقة. المفارقة هي شغف أو هوى الفلسفة. على أنه ثمة أنواع كثيرة من المفارقات التي تقابل الشكلين المتكاملين للأرثودوكسية، السداد والحس المشترك. ذاتيا، تكسر المفارقةُ الممارسةَ المشتركة وتحمل كل ملكة أمام حدّها الخاص، أمام ما لا شبه له بها، وتحمل الفكر أمام ما لا يقبل التفكير فيه مع أن الفكر وحده هو القادر على التفكير فيه، وتحمل الذاكرة أمام النسيان الذي هو كذلك سحيقها، وتحمل الحساسية أمام ما لا يُحَسّ الذي يختلط وكثيثها... لكن المفارقة تنقل في نفس الآن إلى الملكات المحطَّمة تلك العلاقة التي ليست علاقة سداد، مموضِعة إياها على الخط البركاني الذي يجعل الواحدة تلتهب عند انقداح الأخرى، قافزا من حدّ إلى حدّ. وموضوعيا، تثمّن المفارقة العنصر الذي يتأبى على الجمعنة في مجموعة مشتركة، لكنها تثمّن كذلك الفرق الذي يتأبّى على المساواة أو الامّحاء في وجهة السداد. صدق من قال إن الدحض الوحيد للمفارقات كائن في السداد والحس المشترك ذاتهما؛ لكن شرط أن نعطيهما سلفا كل شيء، دور القاضي مع دور الخصم، والمطلق مع الحقيقة الجزئية.

* * *

أن يكون الفرق «مستغلقا» حَرفيا، فليس ثمة في ذلك ما يدعو إلى الدهشة. الفرق ينبسط لكنه ينحو تحديدا إلى الامّحاء في النسق الذي ينبسط فيه، مما يعني فحسب أن الفرق متضمَّن وأن كينونة الفرق هي التضمّن. الانبساط بالنسبة إليه هو الامّحاء وتجنب اللاتساوي الذي يكوّنه. والعبارة [٢٩٤] التي وفقها يكون «الانبساط هو التماهي» هي تحصيل حاصل. لا يسعنا أن نستنتج من ذلك أن الفرق يمّحي أو على الأقل أنه يمّحي في ذاته. إنه يمّحي من حيث أنه وقع وضعه خارج ذاته، في الامتداد وفي الكيف الذي يملأ ذلك

الامتداد. لكن ذلك الامتداد كما ذلك الكيف يصنعهما الفرق. فالشدة تنبسط وتتسع في امتدادية (*extensio*). إنها هذه الامتدادية هي التي تسندها إلى الامتداد (*extensum*) حيث تظهر خارج ذاتها مزمَّلة بالكيف. إن فرق الشدة يمّحي أو ينحو إلى الامّحاء في هذا النسق؛ لكنه هو الذي بانبساطه يصنع هذا النسق. ومن هنا المظهر المضاعف للكيف بصفته علامة: الإحالة إلى نظام مفترَض من الفروق المقوِّمة والسعي إلى محو هٰذه الفروق في النظام الممتد الذي يبسطها. لذلك تجد السببية أيضا في التشوير أصلا ووجهة ومقصدا في نفس الآن، مقصدا يفنّد الأصل بكيفية ما. وخاصةُ المفعول بالمعنى السببي هي أن يفعل «فعله» بالمعنى الإدراكي الحسي وأن يقدر على أن يتسمى باسم عَلم (مفعول سيباك (Seebeck)، مفعول كلفان (Kelvin)...) لأنه ينبثق في مجال تفريد فارقيّ تخصيصا ويمكن أن نرمز إليه بالاسم. تدقيقا، تلاشي الفرق لا يمكن فصله عن «مفعولٍ» نحن ضحاياه. فالفرق بصفته شدة يظل متضمَّنا في ذاته عندما يمحي بانبساطه في الإمتداد. وليس من الضروري كذلك من أجل إنقاذ عالم الموت الحراريّ أو الحفاظ على حظوظ العوْد الأبدي أن نتخيل آليات توسعية «غير محتمَلة» جدا وتُعتبر قادرة على إنعاش الفرْق. ذلك أن الفرق لم يكفّ عن أن يكون في ذاته، عن أن يكون متضمَّنا في ذاته، عندما ينبسط خارج ذاته. ليس ثمة إذًا أوهام حسية فحسب بل ثمة وهم فيزيائيّ ترنسندنتالي. نحن نعتقد بهذا الخصوص أن ليون سالم (Léon Selme) قد كان قام باكتشاف عميق[1]. عندما كان واجه كلوزيوس بكارنو كان أراد بيان أن تزايد القصور الحراري كان

---

(١) Léon Selme, *Principes de Carnot contre formule empirique de Clausius* (Givors, 1917).

وهميا. وكان أشار إلى بعض العوامل الأمبيريقية أو العرضية للوهم: الصغر النسبي لفروق درجات الحرارة المتحققة في الآلات الحرارية وضخامة تناقص سعة الاهتزازات التي يبدو أنها تستبعد صنع «كبش حراريّ». لكنه كان استخرج خاصةً شكلا ترنسندنتاليا للوهم: من كل الامتدادات، القصور الحراري وحده هو الذي لا يكون قابلا للقيس بشكل مباشر ولا حتى بشكل غير مباشر بواسطة إجراء [٢٩٥] مستقل عن علم الطاقة؛ ولو كان الأمر كذلك أيضا بالنسبة إلى الحجم أو بالنسبة إلى كمية الكهرباء لكان سيراودنا بالضرورة الإحساس أنهما يتزايدان في التغيرات التي لا تقبل الانعكاس. إن مفارقة القصور الحراري هي التالية: القصور الحراري هو عامل تمدد لكنه على خلاف كل العوامل الممدِّدة الأخرى هو تمدد و«انبساط» متضمَّن بما هو كذلك في الشدة، وهو لا يوجد إلا متضمَّنا ولا يوجد خارج التضمّن وذلك لأن وظيفته تتمثل في **جعل** الحركة العامة التي بها ينبسط المتضمَّن أو يمتد حركة **ممكنة**. ثمة إذًا وهم ترنسندنتاليّ مرتبط أساسيا بـ**الكيف** الذي هو الحرارة وبالتمدد الذي هو القصور الحراريّ.

من الملاحظ أن الامتداد لا يعرض الفردنات التي تتمّ فيه. لا شك أن الأعلى والأسفل، اليمين والشمال، الصورة والخلفية هي عوامل مفردِنة ترسم في الامتداد سقطات وارتفاعات، تيارات وغطسات. لكن قيمتها نسبية فحسب بما أنها تتمّ في امتداد منبسط مسبقا. وهي تنجم كذلك عن هيئة «أعمق»: العمق ذاته الذي هو ليس تمددا بل هو **تعقُّد** محض. لا شك أن كل عمق هو طول وعرض ممكنان. لكن هذا الإمكان لا يتحقق إلا بقدر ما يغيّر ملاحِظٌ موضعه ويجمع في مفهوم مجرد ما هو طول بالنسبة إليه وما هو طول بالنسبة إلى الآخرين: واقعيا، إنه دائما انطلاقا من عمق

جديد قد أصبح العمق القديم طولا أو هو ينبسط في الطول. والأمر نفسه طبعا عند النظر في مجرد مسطّح أو امتداد ذي ثلاثة أبعاد يكون ثالثها متجانسا مع البعدين الآخرين. مذ يقع إدراك العمق بصفته كمّا ممتدا فإنه يشكل جزءا من الامتداد المرسوم ويتوقف عن أن يتضمن في ذاته مباينته الخاصة بالنسبة إلى البعدين الآخرين. نلحظ حينئذ ما هو البعد النهائي للامتداد لكنّا نلحظ ذلك بصفته واقعة فحسب دون أن نفهم علته بما أننا لم نعد نعلم أنه أصليّ. نلحظ كذلك حينئذ في الامتداد حضور عوامل مفردِنة لكن دون أن نفهم من أين تأتي سلطتها بما أننا لم نعد نعلم أنها تعبّر عن العمق الأصلي. العمق هو الذي ينبسط شمالا ويمينا في البعد الأول، أعلى وأسفل في البعد الثاني، صورة وخلفية في البعد الثالث المتجانس. فالامتداد لا يتبدى ولا ينبسط دون أن يُظهر شمالا ويمينا، أعلى وأسفل، فوقا وتحتا، التي هي بمثابة العلامات [٢٩٦] اللامتماثلة لأصله الخاص. ونسبية هذه التعيينات تشهد كذلك على المطلق الذي تصدر عنه. إنه الامتداد بتمامه هو الذي يخرج من الأعماق. فالعمق بصفته بعدا مباينا (نهائيا وأصليا) هو رحِمُ الامتداد بما في ذلك البعد الثالث الذي يُعتبر مجانسا للبعدين الآخرين.

الأساس بخاصة مثلما يظهر في امتداد متجانس هو ارتسام للـ «غائر»: هذا وحده هو الذي بالإمكان تسميته الغوْر أو ما لا قرار له. فقانون الصورة والخلفية لن تكون له قيمة البتة بالنسبة إلى موضوع يبرز على خلفية محايدة أو على خلفية موضوعات أخرى إذا لم يكن الموضوع ذاته قد أقام أوّلا علاقة مع عمقه الخاص. الرابطة بين الصورة والخلفية ليست غير رابطة خارجية مسطحة تفترض علاقة داخلية وضخمة للسطوح مع العمق الذي تحيط به. شميلة العمق هذه التي تمهر الموضوع بظلها ولكنها تجعله يطلع من هذا الظل، تشهد

على الماضي الأبعد كما عن تماعي الماضي والحاضر. لن تأخذنا الدهشة من أن الشميلات المكانية المحض تستعيد هنا الشميلات الزمنية التي وقع تحديدها آنفا: انبساط الامتداد يقوم على الشميلة الأولى، شميلة العادة أو الحاضر؛ لكن تضمُّن العمق يقوم على الشميلة الثانية، شميلة الذاكرة والماضي. ويبقى لنا أن نستشعر في العمق وشْك وغليان الشميلة الثالثة وهي تعلن عن «التهسيس» الكلي. إن العمق هو بمثابة الخط الجيولوجي الشهير الذي يمتد من الشمال الشرقي إلى الجنوب الغربي، الخط الذي يأتي بانحراف من صُلب الأشياء ويوزع البراكين ليجمع بين حساسية تغلي وفكر «يزمجر في فوّهتها». لقد عرف شلنغ كيف يقول ذلك: العمق لا ينضاف من الخارج إلى الطول وإلى العرْض لكنه يظل متواريا بصفته المبدأ الأسمى للمغاير الذي يبدعهما.

أن يخرج الامتداد من الأعماق فذلك ليس ممكنا إلا إذا كان العمق قابلا للتعريف بمعزل عن الامتداد. الامتداد الذي نبحث عن إثبات تكوّنه هو العِظم الممتد، **الامتداد** أو الحد المرجعي لكل **الإمتداديات**. وعلى العكس من ذلك، العمق الأصلي هو المكان كله لكنه المكان بصفته كمّا ممتدا: **الفضاء المحض**. نحن نعلم أن الحساسية أو الإدراك الحسي لهما وجه أنطولوجيّ: تحديدا في الشميلات الخاصة بهما في مواجهة ما لا يمكن أن يكون إلا محسوسا أو ما لا يمكن أن يكون إلا مدرَكا حسيا. بيْد أنه يظهر أن العمق **متضمَّن** أساسيا في الإدراك الحسي للامتداد: نحن لا نحكم على العمق ولا على المسافات بالعِظم الظاهر [٢٩٧] للموضوعات، وإنما على العكس من ذلك يشمل العمق في ذاته المسافات التي تنبسط من ناحيتها في الأعظام الظاهرة وتنتشر في الامتداد. يظهر كذلك أن العمق والمسافات مرتبطان أساسيا في وضعية التضمن هذه

بشدة الحساسية: إنها قوة تدنّي الشدة المحسوسة هي التي تعطي إدراكا حسيا بالعمق (أو تعطي بالأحرى عمقا للإدراك الحسي). الكيف المدرَك حسيا يفترض الشدة لأنه يعبّر فحسب عن خاصيةٍ مشابَهة بالنسبة إلى «جزء من الشِّدَد القابلة للعزل» الذي يتشكل في حدوده موضوعٌ قار ـ الموضوع الموصوف الذي يثبت هويته من خلال المسافات المتغيرة[1]. الشدة التي تزمّل المسافات تنبسط في الامتداد، والامتداد ينشر ويبدي أو يجانس تلك المسافات ذاتها. في نفس الآن تحتل كيفية ما هذا الامتداد إما بصفتها **كيفا** يحدد وسطا لحس وإما بصفتها **أياة** تخص موضوعا معينا بالنسبة إلى ذلك الحس. الشدة هي في نفس الآن اللامحسوس وما لا يمكن أن يكون إلا محسوسا. كيف يمكن الإحساس بها لذاتها بمعزل عن الكيفيات

---

(١) أ) حول الإحاطة بالعمق أو «تضمينه» في الإدراك الحسي للإمتداد، راجع الأثر المهم والغير معروف كفاية بشكل عام لجاك باليار (Jacques Paliard). (يحلل باليار أشكال التضمين ويبيّن الفرق بالطبيعة بين الفكر الذي يسميه فكرا ضمنيا والفكر الصريح. بخاصة، *Pensée implicite et perception visuelle,* Presses Universitaires de France, 1949، ص٦: «لا يوجد ضمنيّ مزمَّل وحسب ولكن ثمة كذلك ضمني مزمّل»، والصفحة ٤٦: «هذه المعرفة الضمنية... بدت لنا في نفس الآن بصفتها مزمّلة، مثلما العمق أو الإثبات التركيبي لعالم مرئي، وبصفتها مزمَّلة مثلما الإيحاءات الكثيرة التي تجعل التفاصيل متواطئة والروابط الكثيرة متماسفة في صلب العمق ذاته...»)

ب) حول الخاصية التكثيفية للإدراك الحسي للعمق ومنزلة الكيف الذي يصدر عنه، راجع Maurice Pradines, *Traité de psychologie générale* (Presses Universitaires de France, 1943), t. I, pp. 405-431 et 554-569.

ج) ومن زاوية نظر الفعّالية، حول المكان التكثيفي والعمليات المكانية ذات الخاصية التكثيفية، راجع، Jean Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique* (Presses Universitaires de France, 1949), t. I, pp. 75 sq. et 210 sq.

التي تزمّلها وعن الامتداد الذي تتوزع فيه؟ لكن كيف لها أن تكون شيئا آخر غير كونها «محسوسة» بما أنها هي التي تمكّن من الإحساس وتعيّن الحد الخاص للحساسية؟ العمق هو في نفس الآن ما لا يُحسّ وما لا يمكن أن يكون إلا محسوسا (بهذا المعنى يقول عنه باليار إنه في نفس الآن شارط ومشروط، ويبيّن وجود علاقة تكاملية معكوسة بين المسافة بصفتها وجودا فكرانيا والمسافة بصفتها وجودا بصريا). من الشدة إلى العمق ينعقد سلفا التحالف الأغرب، تحالف الكينونة مع ذاتها في الفرْق والذي يوصل كل ملكة قدّام حدها الخاص ولا يجعل الملكات تتواصل إلا من خلال رأس [٢٩٨] عزلة كل منها. في الكينونة، العمق والشدة هما الهو هو ـ لكنه الهو هو الذي يقال على الفرق. العمق هو شدة الكينونة أو العكس. ومن هذا العمق التكثيفي، من هذا **الفضاء** يخرج في نفس الآن **الامتداد والتمدد، الكيف والأياة**. الموجِّهات والأعظام التوجيهية التي تعْبر الامتداد، لكن كذلك الأعظام اللاتوجيهية بصفتها حالات خاصة من موجّهات ـ ممكنة، هي الشاهد الأبدي على الأصل التكثيفي: كذا المرتفعات. أن لا تتجمع في أيما اتجاه أو حتى أن تكون لها علاقة أساسية مع نظام تتابعٍ فإنها تحيلنا إلى شميلة الزمن التي تعمل في العمق.

يعرّف كانط كل الحدوسات بصفتها كميات امتدادية، أي من حيث أن تصور الأجزاء يجعل بالضرورة تصور الكل ممكنا ويسبقه. لكن المكان والزمان لا يَمْثلان مثلما هما متصوَّران. على العكس من ذلك، مثول الكل هو الذي يؤسس إمكان الأجزاء، وهذه لا وجود لها إلا بالقوة وهي تتحقق وحسب في القيم المحدَّدة للحدس الأمبيريقي. فما هو امتداديّ هو الحدس الأمبيريقي. خطأ كانط، في اللحظة ذاتها التي لا يعترف فيها للمكان كما للزمان بشمول منطقيّ، هو محافظته على شمول هندسيّ للمكان واحتفاظه بالكم التكثيفي

لمادة تملأ امتدادا إلى هذه الدرجة أو تلك. لقد كان كانط تعرّف بكل دقة في الأجسام ثنائية الشكل على **فرق داخليّ**؛ لكن بما أنه ليس فرقا مفهوميا فإنه لم يكن يستطيع في تقديره أن يستند إلا إلى **رابطة خارجية** مع الامتداد بتمامه من حيث هو عِظَم ممتد. في الواقع، مفارقة المواضيع المتناظرة كما كل ما يخص اليمين والشمال، الأعلى والأسفل، الصورة والخلفية، له مصدر تكثيفيّ. المكان من حيث هو حدس محض، **فضاء** هو كمية تكثيفية؛ والشدة بصفتها مبدأ ترنسندنتاليا ليست مجرد استباق للإدراك الحسي بل هي مصدر تكوّن رباعيّ، تكوُّن الامتدادات بصفتها رسائم، تكوُّن الامتداد بصفته عِظَما امتداديا، تكوُّن **الكيف** بصفته مادة تحتل الامتداد، تكوُّن **الأياة** بصفتها تعيين موضوع. كذلك كان هرمان كوهين (Hermann Cohen) على حق في تثمينه مبدإ الكميات التكثيفية ضمن إعادة تأويله للكانطية[1]. إذا كان من الحقيقي أن المكان لا يمكن اختزاله في [٢٩٩] المفهوم فإنه لا يمكننا أن ننفي مع ذلك تآلفه مع **الفكرة**، أي قدرته (بصفته **فضاء** تكثيفيا) على أن يعيّن في الامتداد تفعيل الروابط المثالية (بصفتها علاقات فارقية متضمَّنة في **الفكرة**). وإذا كان من الحقيقي أن شروط التجربة الممكنة تعود إلى الشمول فإنه ثمة مع ذلك شروط للتجربة الفعلية، شروطا كامنة تتطابق مع الشدة من حيث هي كذلك.

* * *

(١) Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung* (2e éd., Dümmler, 1885), §428 sq. ـ حول دور الكميات التكثيفية في تأويل الكانطية من طرف كوهن، راجع تعليقات جيل فيلّمان، Jules Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne* (Presses Universitaires de France, 1954), pp. 183-202.

للشدة ثلاث خصائص. تبعا لخاصية أولى، الكمّ التكثيفيّ يتضمن اللامتساوي في ذاته. إنه يمثّل الفرق في الكمّ، ما لا يقبل الإلغاء في فرْق الكم، ما لا يقبل التساوى في الكمّ ذاته: إنه إذًا الكيف الخاص بالكم. إنه يظهر بصفته نوعا لجنس الكمّ أقل مما هو شكل لحظة أساسية أو أصلية حاضرة في كل كمّ. وهو ما يعني أن الكمّ الامتدادي هو من ناحية أخرى، شكل لحظة أخرى تعيّن بالأحرى الوجهة أو الغائية الكمّيتين (في نسقٍ عدديّ جزئيّ). في تاريخ العَدد، نلحظ جيدا أن كل نمط نسقيّ قائم على لا تَساوٍ أساسيّ ويحتفظ بهذا اللاتساوي بالنسبة إلى النمط الأدنى: هكذا يجمع الكسر في ذاته استحالة المساواة بين نسبة عِظميْن وبين عدد صحيح، العدد الأصم يعبّر من ناحيته عن استحالة أن يعيّن لعِظميْن جزءَ قاسَم تامّ مشترك، إذًا استحالة المساواة بين نسبتهما وبين عدد حتى وإن كان كسريا، إلخ.

صحيح أن نمط عدد لا يحمل في ماهيته لا تَساوٍ دون أن يتحاشاه أو يلغيه في النظام الجديد الذي يقيمه: العدد الكسريّ يعوّض لا تساويه المميز بتساوي جزء القاسم التامّ؛ العدد الأصم يُخضع لا تَساويه لتساوي نِسبٍ محضُ هندسيّ، أو بالأحرى، يُخضعه أرثميتيقيا، لمساواة - حدّ مرسومة بسلسلة لامّة من الأعداد الجَذرية. لكن هنا نعثر فقط على ثنائية الانبساط والضمني، الامتداد والتكثيفي؛ إذ، إذا كان العدد يلغي فرْقه، فذلك فقط ببسطه في الامتداد الذي يقيمه. لكنه يحتفظ به في ذاته في النظام المفترض الذي يؤسسه هو ذاته. كل عدد هو بالأصل تكثيفيّ واتجاهيّ من حيث أنه ينطوي على فرقٍ كمّ غير قابل تخصيصا للإلغاء؛ لكنه امتداديّ ولا توجيهيّ من حيث أنه يلغي هذا الفرق على صعيد آخر هو يحدثه [٣٠٠] وينبسط فيه. حتى النمط الأبسط من العدد يؤكد هذه الثنائية: العدد الطبيعي هو أوّلا عدد ترتيبيّ، أيْ أنه تكثيفيّ

بالأصل. العدد الأصليّ ينتج عنه ويمثُل بصفته انبساط الترتيبيّ. غالبا ما يقع الاعتراض على أنه بإمكان الترتيب أن يكون في أصل العدد لأنه ينطوي سلفا على عمليات انتخاب أصلية. لكنّا نعترض لأننا نسيء فهم العبارة: الأصلي ينتج عن الترتيبيّ. الترتيب لا يفترض البتة معاودة نفس الوحدة التي قد «تتأصّل» كل مرة نصل فيها إلى العدد الترتيبي الموالي. البناء الترتيبي لا ينطوي على وحدة يُفترض فيها أنها هي ذاتها، لكنه ينطوي فقط مثلما سنرى ذلك، على مفهوم للمسافة يتعذر اختزاله ـ مسافات متضمَّنة في عمق **فضاء** تكثيفيّ (فروق منتظِمة). الوحدة المطابقة ليست مفترضة من طرف الترتيبية؛ إنها تنتمي على النقيض من ذلك إلى العدد الأصلي وتفترض وجود مساواة امتدادية وتكافؤا نسبيا للحدود المُظهَرة في العدد الأصلي. ينبغي أن نحترس إذًا من الاعتقاد في أن العدد الأصلي ينتج تحليليا من العدد الترتيبي أو من كل حد أخير لسلسلة ترتيبية متناهية (الاعتراض السابق قد يكون مشروعا حينئذ). في الواقع، الترتيبي لا يصبح أصليا إلا عن طريق الامتداد، شرط أن تنجلي أو تنبسط وتتعادل المسافات المزمَّلة في **الفضاء**، في امتداد يقيمه العدد الطبيعي. ذلك يعني أن مفهوم العدد تركيبيّ منذ البداية.

الشدة هي ما لا يقبل الإلغاء في فرق الكمّ لكن فرْق الكمّ هذا يلتغي في الامتداد، الامتداد هو تحديدا السيرورة التي وقع بها وضع الفرق التكثيفي خارج ذاته، وقع توزيعه بكيفية تمكّن من تحاشيه، تعويضه، معادلته، إزالته في الامتداد الذي هو أحدثه. لكن كم من العمليات هي ضرورية وينبغي أن تتدخل في هذه السيرورة !صفحات رائعة من **الطيماوس** تعرض ما يقبل وما لا يقبل القسمة[1]. المهمّ

---

(١) Platon, *Timée*, 35-37.

هو أن ما يقبل القسمة وقع تعريفه بصفته ما يحمل في ذاته اللامتساوي، بينما يبحث ما لا يقبل القسمة (الهو هو أو الواحد) عن أن يفرض عليه مساواة قد تجعله منقادا. بيْد أن الإله يبدأ بصنع مزيج من العنصرين، لكن تحديدا لأن (ب)، القابلة للقسمة، تتهرّب من المزيج وتبرز لا تساويها ووِتْريتها، فإن الله يحصل فحسب على أ + (ب/٢) + ج بحيث أنه عليه أن يصنع مزيجا ثانيا، أيْ أ + (ب/٢) + (أ + ب/٢). [٣٠١] لكن هذا المزيج الذي ما يزال متمردا، عليه أن يبطل تمرّده: إنه يوزعه أقساما تبعا لمتواليتين أرثميتيقيتين، إحداهما مقدارها ٢ تحيل إلى العنصر (أ) (١، ٢، ٤، ٨)، الأخرى مقدارها ٣ تحيل إلى (ج) وتعترف بوِترية (ب) (١، ٣، ٩، ٢٧). ها هو الإله يجد الآن ذاته إزاء فسحات **ومسافات** للملء: إنه ينجز ذلك بتوسّطين أحدهما أرثميتيقيّ (مُناظِر لـ (أ))، والثاني توافقيّ (مُناظِر لـ (ج)). تتفرّع عن ذلك علاقات وعلاقات بين العلاقات تواصل من خلال المزيج كله مهمة مطاردة اللامتساوي في القابل للقسمة. وينبغي على الإله كذلك أن يشطر المجموع إلى جزأين، يلاقيهما، ثم يقوّسهما في دائرتين، إحداهما خارجية تتلقى المساوي بصفته حركة الهو هو، والأخرى داخلية، موجَّهة تبعا لخط مائل، تحتفظ بما يتبقى من لا تساوٍ في القابل للقسمة بتوزيعه في دائرات ثانوية. أخيرا، الإله لم ينتصر على اللامتساوي في ذاته؛ إنه انتزع منه القابل للقسمة فحسب، أحاطه بدائرةٍ خارجانيةٍ فحسب، **بدائرة برانية** (κύύκλος ἔξωθεν). لقد سوّى القابل للقسمة امتداديا، لكنه قام بذلك تحت هذا الشمول الذي هو شمول نفس العالم، أما في أعمق أعماق القابل للقسمة فإن اللامتساوي هو الذي ما يزال

مزمجرا في الشدة. الله لا يبالي؛ ذلك أنه يملأ شمول النفس كله بامتداد الأجسام وبكيفياتها. إنه يحيط بكل شيء. لكنه يرقص على فوهة بركان. لم تقع قط مضاعفة هذا القدر من العمليات الأكثر تنوعا والأكثر هوسا لانتزاع امتداد هادئ ومنقاد من أعماق **فضاء** تكثيفيّ، ولطرد **فرْق** يستمر في ذاته، حتى عندما يلتغي خارج ذاته. دائما الفرضية الثالثة في **برمنيدس**، فرضية الآن الفارقيّ أو التكثيفي، تهدد عمل الله.

خاصية ثانية تنجم عن الأولى: الشدة **تثبت** الفرق لكونها تتضمن اللامتساوي في ذاته ولكونها سلفا فرق في ذاته. إنها تجعل من الفرق موضوع إثبات. كان كيري (Curie) قد لاحظ أنه قد كان من المريح لكن من المعيب الحديث عن اللاتناظر في عبارات سلبية، حديثنا عن غياب تناظر دون أن نخلق الكلمات الإيجابية القادرة على تسمية لاتناهي عمليات عدم التغطية. وكذا الحال بالنسبة إلى اللاتساوي: إننا نكتشف الصيغة الموجبة للعدد الأصمّ بواسطة اللاتساويات (بالنسبة إلى ()، (ك) الصحيحين، كل عدد (ك جذر تربيعي لـ ٢) قوة ٢ سيتجاوز دائما قيمة معينة). إنه بواسطة اللاتساويات تقع البرهنة إيجابيا كذلك على تقاربية سلسلة (الدالة المضيفة). المشروع المهمّ جدا لرياضيات دون سلب لا يتأسس طبعا على الهوية التي تعيّن على النقيض من ذلك السلبي في الثالث المرفوع وفي عدم التناقض. [٣٠٢] إنه يقوم أكسيوميا على تعريف إثباتيّ للاتساوي (#) بالنسبة إلى عددين طبيعيين، وفي الحالات الأخرى، على تعريف إيجابيّ **للمسافة** (# #) التي تشغّل ثلاثة حدود في متتالية متناهية لعلاقات إثباتية. يكفي أن ننظر في الفرق الصوريّ بين القضيتين التاليتين: «إذا كانت (أ) لـ (ب) مستحيلة، فإننا نحصل على (أ) = (ب)» و«إذا كانت (أ) بعيدة عن كل عدد (ج)

بعيد عن (ب)، فإننا نحصل على (أ)= (ب)» ـ لنستشعر سلفا القدرة المنطقية لإثبات للمسافات في العنصر المحض للفرق الإيجابيّ[١]. لكن سنرى أن المسافة مفهومة على هذا النحو ليست البتة عِظَما امتداديا وينبغي إرجاعها إلى أصلها التكثيفيّ. لأن الشدة هي سلفا فرْق، إنها تحيل إلى متوالية من الفروق الأخرى التي تثبتها بإثباتها لذاتها. نلاحظ بعامّة أنه ليس ثمة علاقات تواتر مساوية لصفر، ليس ثمة كمون مساو فعليا لصفر، ليس ثمة ضغط مساو إطلاقيا لصفر؛ فكما على مسطرة ترقيم لوغاريتميّ، يوجد الصفر لانهائيا جهة كسور أصغر أكثر فأكثر. وينبغي أن نذهب إلى مدى أبعد، على أن نسقط في «إتيقا» للكميات التكثيفية. الشدة من حيث هي مبنية على الأقل على سلسلتين، واحدة عليا والأخرى سفلى، وكل سلسلة تحيل بدورها إلى سلسلات أخرى ضمنية، تثبت حتى ما هو أدنى، إنها

(١) إنه ج. ف. س. غريس (G.F.C.Griss) هو الذي أسس وطوّر فكرة رياضيات دون سلب في إطار الحدسية البروورية (brouwerien): *Logique des mathématiques intuitionnistes sans négation (C.R.Ac. des Sc., 8 nov. 1948)*؛ *Sur la négation* (Synthèse, Bussum, Amsterdam, 1948-1949.)

حول مفهوم الفارق، المسافة أو الفرق الإيجابي وفق غريس، راجع A.Heyting, *Les fondements mathématiques, Intuitionnisme, Théorie de la démonstration* (trad. Février, Gauthier-Villars).- *Paulette Février, Manifestations et sens de la notion de complémentarité* (Dialectica, 1948) ـ وخاصة Nicole Dequoy, *Axiomatique intuitionniste sans négation de la géométrie projective* (Gauthier-Villars, 1955)، حيث يعطي المؤلّف أمثلة كثيرة عن براهين غريس في مواجهة البراهين التي تتضمن سوالب. حدود هذه الرياضيات مثلما عيّنتها السيدة فيفري لا تبدو لنا متأتية من ذات مفهوم المسافة أو الفرْق، وإنما فقط من نظرية الإشكالات التي ربطها بها غريس: راجع أعلاه، الفصل الثالث.

تجعل من الأدنى موضوع إثبات .ينبغي وجود قوة شلّال أو سقوط من علوّ شاهق لنصل إلى هناك، لنجعل من التقهقر ذاته إثباتا. كل شيء هو علوّ شاهق، كل شيء إشراف من علٍ، تعليق ونزول. كل شيء يتحرك من أعلى إلى أسفل، وهو بهذه الحركة، يثبت الأدنى - إنه شميلة لا تناظرية. الأعلى والأسفل ليسا هما من جهة أخرى غير كيفيات للتعبير. فالأمر يتعلق بالعمق وبالقاع الذي ينتمي إليه أساسيا. لا وجود لعمق لا يكون «نقّابا» لقاعٍ: إنه هنا تتهيأ المسافة، لكنها المسافة [٣٠٣] بصفتها إثباتا لما تُماسِفه، الفرق بصفته إعلاءً للأسفل.

متى يطلع السلبيّ؟ السلب هو الصورة المقلوبة للفرق، أيْ أنه صورة الشدة منظورا إليها من أسفل. كل شيء ينقلب فعلا. فما هو من الأعلى إثبات للفرق يصبح من الأسفل سلبا لما يباين. هنا أيضا، لا يظهر السلبي إذًا إلا مع الامتداد والكيف. رأينا أن البُعد الأول للامتداد قد كان قدرة تحديد كما كان البعد الثاني قدرةَ تقابل. وهذان الشكلان للسلبيّ يجدان ذاتيهما مؤسسين في الخاصية «الإحتفاظية» للامتدادات (لا يمكننا أن ننمي امتدادا في نسق دون تخفيض الامتداد ذي نفس الطبيعة للنسق الذي هو في علاقة بالنسق الأول). الكيف من ناحيته يبدو ملازما للتقابل: تقابلُ تناقضٍ مثلما بيّنه أفلاطون، من حيث أن كل كيف يضع هوية «الأكثر» و«الأقل» في الشِّدد التي يعزلها؛ تقابلُ تضادٌ في التوزيع المُقرَن للكيفيات ذاتها. وعندما يغيب التضاد كما في حالات الروائح، فذلك من أجلِ ترك مكانه للعبة تحديدات في سلسلة مشابَهات تصاعدية أو تنازلية. من جهة أخرى، لا ريب أن المشابَهة هي قانون الكيف مثلما أن المساواة هي قانون الامتداد (أو الثابتية هي قانون الشمول): من هنا يكون الامتداد والكيف هما شكلا العمومية. لكن هذا كافٍ تحديدا

ليجعل منهما عنصريْ التصور اللذيْن من دونهما قد لا يستطيع التصور ذاته القيام بمهمته الأكثر صميمية والمتمثلة في إرجاع الفرق إلى المطابق. للحجتين اللتين عيّناهما سابقا للتعبير عن وهْم السلبي، بإمكاننا إذًا أن نضيف حجة ثالثة.

الفرق ليس هو السلب، إنه السلب على النقيض من ذلك هو فرق مقلوب ومرئيّ من الجهة الضيقة. دائما الشمعة في الكوة المستديرة. الفرق مقلوب أولّا من قِبَل مقتضيات التصور الذي يُلحقه بالهوية. ثم من قِبل ظل «الإشكالات» الذي يثير وهْمْ السلبيّ. أخيرا من قِبل الامتداد والكيف اللذين ينتهيان إلى تزميل أو بسط الشدة **.إنه تحت الكيف، إنه في الامتداد تظهر الشدة مقلوبة**، ويأخذ فرقها المميز شكلَ سلبيّ (التحديد أو التقابل). إن الفرق لا يقرن مصيره بالسلبي إلا في الامتداد وتحت الكيف اللذين يسعيان تحديدا إلى إلغائه. كلما وجدنا أنفسنا إزاء تقابلات موصوفة، وفي امتداد تتوزع فيه، فإنه لا ينبغي لنا التعويل من أجل حلّها على شميلة ممتدة قد تتخطاها. [٣٠٤] على النقيض من ذلك، إنه في العمق التكثيفي تحيا التنافرات المقوِّمة والمسافات المطوَّقة، التي هي في أصل وهْم السلبي، لكن التي هي كذلك مبدأ إبطال هذا الوهم. وحده العمق يوفّر حلا لأنه وحده الفرق يمثّل إشكالا. ليست شميلة المختلفين هي التي تقودنا إلى التوفيق بينهم في الامتداد (إثبات كاذب)، إنه تمايز فرقها على النقيض من ذلك هو الذي يثبتها في الشدة. التقابلات مسطحة دوما؛ إنها تعبّر فقط عن المفعول المشوَّه لعمق أصلانيّ على مسطّح. غالبا ما وقعت ملاحظة ذلك بالنسبة إلى الصور المجسادية؛ وبشكل أعمّ يحيل كل حقل قُوى إلى طاقة كامنة، ويحيل كل تقابل إلى «تشتت» أعمق، التقابلات لم تحلّ في الزمان والامتداد إلا إذا كانت المتنافرات ابتدَعت بدءا نظام تواصلها

عمقيا، وعثرت من جديد على هذا البُعد حيث تتزمّل، راسمة سبلا تكثيفية يكاد يتعذر التعرف عليها في العالم اللاحق للامتداد الموصوف[1].

ما كينونة المحسوس؟ تبعا لشروط هذا السؤال، ينبغي أن تشير الإجابة إلى وجودٍ مفارقيّ لـ «شيء ما»، لا يمكن الإحساس به (من زاوية الممارسة الأمبيريقية) ولا يمكن إلا الإحساس به (من زاوية الممارسة المتعالية) في نفس الآن. في نص الكتاب السابع من **الجمهورية**، قد كان أفلاطون بيّن الكيفية التي قد كان نقل بها هذا الكائن اختبار القوة إلى الملَكات الأخرى، قد كان انتزعها من خمولها، محرّكا الذاكرة ومرغما الفكر. لكن هذا الكائن قد كان أفلاطون عيّنه على النحو التالي: المحسوس ـ الضديد في نفس الآن. يقصد أفلاطون مثلما تبيّن ذلك بوضوح محاورة **الفيلاب**، أن كيفا أو علاقة حسّيين ليسا منفصلين في ذاتهما عن تضاد وحتى عن تناقض في الذات التي نحملهما عليها. كل كيف هو صيرورة، فنحن لا نصير «أصلب» مما كنا (أو أطول)، دون أن نصير في نفس الآن نتيجة لذلك أيضا، «ألْين» مما نحن بصدد صيرورته (أقصر مما نحن). ونحن لن نخرج من ذلك بالتمييز بين الأزمنة؛ ذلك أن التمييز

(١) حول العمق، الصور المجسادية و«حلّ النقائض»، راجع Raymond Ruyer, Le relief axiologique et le sentiment de la profondeur (*Revue de métaphysique et de morale*, juillet 1956). وحول أولية «التنافر» بالنسبة إلى التقابل، راجع النقد الذي يوجهه جيلبار سيموندون للـ«فضاء الهودولوجي» للوين (Lewin): *L'individu et sa genèse physicobiologique* (Presses Universitaires de France, 1964), pp. 232-234. (الفضاء الهودولوجيّ (espace hodologique) هو الإطار المكانيّ الذي يكوّنه الفرد تخيّليا انطلاقا من تجربته المعيشة في ما يتصل به ويجتازه ويشغله من الأماكن. (المترجم)).

بين الأزمنة لاحق على الصيرورة التي تُدخل زمنا في آخر أو تضع في نفس الآن الحركة التي [٣٠٥] بها يتقوّم الحاضر الجديد والحركة التي بها يتقوّم الحاضر القديم بصفته ماضيا. يبدو أنه لا قِبل لنا بالإفلات من صيرورة ـ جنون، صيرورة لا محدودة منطوية على هوية الأضداد كما على تماعي **الأكثر والأقل** في الكيف. لكن هذه الإجابة الأفلاطونية لها مساوئ خطيرة: في الواقع، إنها تقوم سلفا على الكميات التكثيفية لكنها لا تعترف بها إلا في الكيفيات التي هي بصدد الانبساط ـ ولأجل ذلك هي تعيّن كينونة المحسوس كما تعيّن التضاد في الكيف. لكن المحسوس ـ الضديد أو التضاد في الكيف بإمكانهما تشكيل الكائن المحسوس بامتياز، إلا أنهما لا يشكّلان البتة كينونة المحسوس. إنه الفرق في الشدة وليس التضاد في الكيف هو الذي يشكل كينونة «المحسوس». التضاد الكيفي ليس غير انعكاس للشديد، انعكاسا يشوهه ببسطه في الامتداد. إنها الشدة أو الفرق داخل الشدة هو الذي يشكل الحد الخاص بالحساسية. كذلك للفرق الخاصة المفارقية لهذا الحد: إنه اللامحسوس، ما لا يمكن الإحساس به، لأنه مغطّى دوما بكيف يستلبه أو «يعاكسه» ولأنه موزَّع في امتداد يقلبه ويلغيه. لكن بشكل آخر، هو ما لا يمكن إلا الإحساس به، ما يعرّف الممارسة المتعالية للحساسية بما أنه يمكّن من الإحساس وبذلك يوقظ الذاكرة ويجبر الفكر. التمكن من الشدة بمعزل عن الامتداد أو قبل الكيف اللذين تنبسط فيهما، ذلك هو موضوع اختلال للحواس. إن بيداغوجيا للحواس تكون ملتفتة نحو هذا الهدف وتشكل جزءا مكمّلا من «التعالوية». تجارب في مبحث تأثير الأدوية أو تجارب فيزيائية مثل تجارب الدُّوار، تقترب من ذلك: إنها تطلعنا على هذا الفرق في ذاته، هذا العمق في ذاته، هذه الشدة في ذاتها في اللحظة الأصلية حيث لم تعد موصوفة ولا

ممتدة. حينئذ، الخاصة الممزِّقة للشدة، مهما كان ضعف درجتها، تعيد للشدة معناها الحقيقي: ليس استباقا للإدراك الحسي، لكن حدا خاصا للحساسية من زاوية ممارسة متعالية.

تبعا لخاصية ثالثة تلخص الخاصيتين الأخريين، الشدة هي كمية متضمَّنة، مطوَّقة، «مجنينة». ليست متضمَّنة في الكيف. وهي لا تكون كذلك إلا ثانويا. إنها متضمَّنة في ذاتها أوّلا: مضمِّنة ومتضمَّنة. علينا أن ندرك التضمّن بصفته شكل كيان متعيّن بالتمام. في الشدة، نسمي **فرقا**، ما هو فعليا مضمِّن ومطوِّق؛ ونسمي **مسافة** ما هو فعليا متضمَّن أو مطوَّق. لأجل ذلك ليست الشدة قابلة للقسمة مثل [٣٠٦] الكمّ الامتدادي وليست غير قابلة للقسمة مثل الكيف. انقسامية الكميات الامتدادية تعرَّف: بالتعيين النسبي لوحدة (هذه الوحدة ليست قابلة أبدا للقسمة هي ذاتها، لكنها تحدد فحسب المستوى الذي نوقف فيه القسمة)؛ بتعادل الأجزاء التي عيّنتها الوحدة؛ بتكايُن هذه الأجزاء مع الكل الذي نقسمه. يمكن للقسمة إذًا أن تتمّ وأن تتواصل دون أن يتغيّر أيّ شيء في طبيعة المقسَّم. على النقيض من ذلك عندما نلاحظ أن درجة حرارة ليست مؤلّفة من درجات حرارة وأن سرعة ليست مؤلّفة من سرعات فإننا نعني أن كل درجة حرارة هي سلفا فرْق وأن الفروق لا تتألف من فروق لها نفس النظام، لكنها تفترض سلسلات ذات حدود متباينة. ومثلما قد كان بيّن ذلك روسني (Rosny)، توهُّم كمية متجانسة يتلاشى في الشدة. إن كمية تكثيفية تنقسم لكنها لا تنقسم دون أن تغيّر طبيعتها. بمعنى ما، إنها إذًا غير قابلة للقسمة، لكن فقط لأنه ولا جزء يوجد قبل القسمة ويحافظ على نفس الطبيعة وهو ينقسم. ينبغي مع ذلك أن نتحدث عن «الأصغر» و«الأكبر»: بالضبط، تبعا لكون طبيعة هذا الجزء تفترض هذا التغير في الطبيعة أو أنها مفترَضة من قِبله. على

هذا النحو، تسريع أو تمهيل حركة يحددان فيها أجزاء تكثيفية علينا أن نقول عنها إنها أكبر أو أصغر في نفس الآن الذي تغيّر فيه طبيعتها وتبعا لنظام هذه التغيرات (فروق منتظمة). إنه بهذا المعنى يتألف الفرق في العمق من مسافات، «المسافة» ليست البتة كمية امتدادية، لكنها علاقة لا تناظرية غير قابلة للقسمة، ذات خاصية ترتيبية وتكثيفية، تقوم بين سلسلات الحدود المتباينة وتعبّر كل مرة عن طبيعة ما لا ينقسم دون أن يغيّر طبيعته(١). على النقيض من الكميات الامتدادية، الكميات التكثيفية تتحدد إذًا بالفرق المطوّق ـ المسافات المطوَّقة ـ وباللامتساوي في ذاته الذي يشهد على «بقية» طبيعية بصفتها مادة التغير بالطبيعة. علينا مذّاك أن نميز بين ضربين من الكثرات، من مثل [٣٠٧] المسافات والأطوال: الكثرات الضمنية والكثرات الصريحة، تلك التي يتحول ميزانها مع القسمة وتلك التي تحمل المبدأ الثابت لميزانها. فرق، مسافة، تفاوت، تلك هي الخواص الإيجابية للعمق بصفته **فضاء** تكثيفيا. وحركة الانبساط هي الحركة التي ينحو بها الفرق إلى الالتغاء، لكن تنحو بها المسافات أيضا إلى الامتداد والتوسع في أطوال، وينحو بها القابل للقسمة إلى معادلة ذاته. (عظمة أفلاطون مرة أخرى، كونه رأى أن

---

(١) Alois Meinong (Über die Bedeutung des Weberschen Gesetzes, *Zschr. f. Psych. u. d. Sinnesorg.*, XI, 1896) وBertrand Russell (*The principles of mathematics*, 1903, chap. 31)
قد بيّنا جيدا التمييز بين الأطوال أو الامتدادات وبين الفروق أو المسافات. الأولى كميات امتدادية قابلة للانقسام إلى أجزاء متساوية؛ الثانية كميات ذات أصل تكثيفي، غير قابلة للانقسام نسبيا، أي أنها لا تنقسم دون تغيير طبيعتها. ليبنيتز هو أوّل من أسس نظرية المسافات بربطه هذه الأخيرة بـ**الفضاء** وبجعلها مقابلة لأعظام الامتداد ـ راجع، Martial Guéroult, Espace, point et vide chez Leibniz, *R.M.M.*, 1946.

القابل للقسمة لم يكن قد شكّل طبيعة في ذاتها إلا باشتماله على اللامتساوي.)

قد يعاب علينا كوننا وضعنا في الشدة كل الفروق بالطبيعة وكوننا ضخّمناها هكذا بكل ما يعود اعتياديا للكيف. لكن كذلك أيضا، كوننا وضعنا في المسافات ما ينتمي اعتياديا للكميات الامتدادية. هذه المآخذ لا تبدو لنا مشروعة. من الحقيقي أن الفرق بانبساطه في الامتداد يصبح مجرد فرق في الدرجة ولم تعد له علته في ذاته. من الحقيقي أن الكيف يستفيد حينئذ من هذه العلة المستلبَة ويتكفل بالفروق التي هي فروق بالطبيعة. لكن التمييز بين الإثنين، مثل التمييز بين الآلية و«الكيفوية»، يقوم على مخاتلة: أحدهما يستغل ما اضمحل في الآخر، لكن الفرق الحقيقي لا ينتمي إلى أيّ منهما. إن الفرق لا يصبح كيفيا إلا في السيرورة التي يلتغي فيها في الامتداد. في طبيعته ذاتها، الفرق ليس كيفيا أكثر مما هو امتداديّ. لنلاحظ أوّلا أن الكيفيات لها من الثبات والسكون ومن العمومية أكثر مما نقول أحيانا. إنها نُظمُ مشابَهة. أن تختلف الكيفيات وتختلف بالطبيعة، فذلك مؤكد، لكن دائما في نظام مشابَهة مفترَض. وتبدلاتها في المشابَهة تحيل بالضبط إلى تبدلات من نوع آخر مختلف تماما. من المؤكد أن فرقا كيفيا لا يستنسخ أو لا يعبّر عن فرق في الشدة. لكن في المرور من كيفية إلى أخرى، حتى وإن كان ذلك في ظل أقصى ما يكون من المشابهة أو من الاتصال فإنه ثمة ظاهرات انزياح وتدرّج، صدمات فرْق، مسافات، لعبة كاملة من الاتصالات والانفصالات، عمق بكامله يشكل سلّما مدرَّجا أكثر مما هو ديمومةٌ كيفيةٌ بخاصة. والديمومة التي ننسبها للكيف ماذا عساها قد تكون غير كونها ركضا نحو حتفها، أيّ زمن قد يكون لها غير الزمن الضروري لمحو الفرق في الامتداد المناظر له، غير الزمن

الضروري لتنميط الكيفيات في ما بينها، لو لم تكن الشدة قد كانت أتت لبسطها، لدعمها ولاستعادتها؟ [٣٠٨] باختصار، قد لن يكون ثمة أبدا فروق كيفية أو بالطبيعة أكثر مما قد يكون ثمة فروق كمية أو في الدرجة، لو لم يكن قد كان ثمة الشدة القادرة على تكوين بعضها في الكيف وبعضها الآخر في الامتداد، على أن تظهر أنها تخبو في هذه وتلك.

لأجل ذلك يبدو النقد البرغسوني للشدة غير مقنع. إنه يمنح ذاته خاصيات جاهزة وأبعادا متقوّمة سلفا. إنه يوزع الفرق إلى فروق بالطبيعة في الكيف وفروق بالدرجة في الامتداد. من الأكيد أن الشدة لم تعد تظهر من هذه الزاوية إلا بصفتها مزيجا هجينا؛ إنها لم تعد محسوسة ولا قابلة لأن تدرَك حسيا. لكن على هذا النحو، برغسون قد وضع بعدُ في الكيف كل ما يعود إلى الكميات التكثيفية. لقد كان أراد تحرير الكيف من الحركة السطحية التي تربطه بالتضاد أو بالتناقض (لأجل ذلك قد كان واجه الصيرورة بالديمومة)؛ لكنه لم يكن قادرا على فعل ذلك إلا بإسناد عمق للكيف هو بالضبط عمق الكمية التكثيفية. لا يمكن أن نكون في نفس الآن ضد السلبي وضد الشدة. من اللافت أن يعرّف برغسون الديمومة الكيفية، ليس البتة بصفتها غير قابلة للقسمة وإنما بصفتها ما يغيّر طبيعته بانقسامه، ما لا يتوقف عن الانقسام بتغيير طبيعته: يقول إنها كثرة افتراضية في مواجهة الكثرة الحالية للعدد وللامتداد اللذين لا يحتفظان إلا بفروق بالدرجة. بيْد أنه في فلسفة الفرق هذه التي تمثّلها جملة البرغسونية، تحين اللحظة التي يتساءل فيها برغسون عن التكون المضاعف للكيف وللامتداد. وهذه التفرقة الأساسية (كيف ـ امتداد) لا يمكنها أن تجد علتها إلا في شميلة كبرى للذاكرة التي تجعل كل درجات الفرق تتماعي بصفتها درجات انبساط وانقباض، والتي تكتشف

مجددا في صلب الديمومة النظام الضمني لهذه الشدة التي لم يقع إبطالها إلا من الخارج وبشكل مؤقت(١). ذلك أن الفروق بالدرجة، والامتداد الذي يمثّلها آليا، ليس لها [٣٠٩] علتها في ذاتها؛ لكن الفروق بالطبيعة، والديمومة التي تمثّلها كيفيا، هي كذلك ليس لها علتها في ذاتها. إن روح الآلية يقول: كل شيء هو فرق بالدرجة. روح الكيف يجيب: في كل مكان ثمة فروق بالطبيعة. لكنهما روحان زائفان، وروحان ثانويان، متواطئان. لنحمل على محمل الجد السؤال الشهير: هل ثمة فرق بالطبيعة أو بالدرجة بين الفروق بالدرجة والفروق بالطبيعة؟ لا هذا ولا ذاك. الفرق ليس فرقا بالدرجة إلا في الامتداد حيث ينبسط؛ وليس فرقا بالطبيعة إلا تحت الكيف الذي يأتي لتزميله في هذا الامتداد. بين الاثنين ثمة كل درجات الفرق، تحت الاثنين ثمة طبيعة الفرق كلها: المقدار التكثيفيّ. الفروق بالدرجة هي فقط أدنى درجة للفرق، والفروق بالطبيعة هي أرقى طبيعة للفرق. ما تفصله أو تمايزه الفروق بالطبيعة وبالدرجة، ذلك هو ما تجعل منه درجات أو طبيعة الفرق، **الهو هو**، لكنه الهو هو الذي يقال عن المختلف. وبرغسون، مثلما رأينا

(١) يحدد برغسون الديمومة منذ البداية بصفتها «كثرة»، انقسامية، لكنها لا تنقسم دون تغيير طبيعتها: *Essai sur les données immédiates de la conscience*، (*Œuvres*, Editions du Centenaire), pp. 57 sq. وبالأخص *Matière et mémoire, pp. 341-342..* ليس ثمة إذًا فرق بالطبيعة بين الديمومة والامتداد فحسب، لكن الديمومة تتميز عن الامتداد مثلما تتميز **الفروق بالطبيعة** هي ذاتها عن **الفروق بالدرجة** (ضربان من«الكثرة»). غير أنه بشكل آخر، الديمومة تختلط **بطبيعة الفرق**، وبهذه الصفة، تتضمن **كل درجات الفرق**: من هنا إعادة إدراج شِدَد مداخلة للديمومة، وفكرة تماعي كل درجات الانبساط والانقباض في الديمومة (الأطروحة الأساسية في **مادة وذاكرة** وفي **الفكر والمتحرك**).

ذلك، قد كان ذهب حد هذه النتيجة القصوى: تماهي طبيعة ودرجات الفرق، هذا «الهو هو»، لعله هو **المعاودة** (معاودة أنطولوجية)...

ثمة وهْم مرتبط بالكميات التكثيفية. لكن الوهم ليس هو الشدة ذاتها؛ إنه بالأحرى الحركة التي بها يلتغي فرق الشدة. لا يلتغي ظاهريا. إنه يلتغي فعليا، لكن خارج ذاته، في الامتداد وتحت الكيف. علينا إذًا أن نميز بين نظامين من التضمين أو من التقهقر: تضمين ثانٍ يشير إلى الحالة التي تكون فيها شِدَد مزمَّلة في الكيفيات والامتداد الذي ينشرها؛ وتضمين أوّليّ مشيرا إلى الحالة التي تكون فيها الشدة متضمَّنه في ذاتها، مزمَّلة ومزمَّلة في نفس الآن. تقهقر ثان يلتغي فيه فرق الشدة ويلتقي فيه الأكثر علوا بالأكثر تدنيا؛ وقدرة تدهور أوّل حيث يثبت الأكثر علوا الأكثر تدنيا. الوهم هو بالضبط التباس هاتين الهيئتين، هذين الحالين، البرّاني والجوانيّ. وكيف لنا أن نتفاداه من زاوية الممارسة الأمبيريقية للحساسية بما أن هذه الممارسة لا يمكنها التمكن من الشدة إلا في مجال الكيف والامتداد؟ وحدها الدراسة الترنسندنتالية بإمكانها أن تكتشف أن الشدة تظل متضمَّنة في ذاتها وتواصل تزميل الفرق في اللحظة التي تنعكس فيها في الامتداد والكيف اللذين تخلقهما، واللذين لا يتضمنانها من ناحيتهما إلا ثانويا، فقط بما يكفي لـ «بسطها». الامتداد، الكيف، التحديد والتقابل، تشير بوضوح إلى وقائع؛ [٣١٠] لكن الوهميّ هو الشكل الذي يتخذه فيها الفرق. يواصل الفرق حياته الخفية عندما تتشوّش صورته المنعكسة على السطح. ويعود إلى هذه الصورة، لكن إلى هذه الصورة وحدها أن تتشوّش مثلما يعود إلى السطح إلغاء الفرق، لكن سطحيا فحسب.

لقد كنا تساءلنا عن كيفية استخراج مبدإ ترنسندنتاليّ من المبدإ

الأمبيريقي لكارنو أو كيري. عندما نبحث عن تعريف **الطاقة** بعامة، إما أن نضع في اعتبارنا العوامل الامتدادية والموصوفة للامتداد: حينئذ نكون مجبرين على القول إنه «ثمة شيء ما يظل ثابتا»، وهكذا نصوغ تحصيل الحاصل الكبير لكن السطحي للمطابق. وإما، على النقيض من ذلك، نهتم بالشدة المحض مثلما هي متضمَّنة في هذه الجهة العميقة حيث لا كيف ينبسط، حيث لا امتداد امتد؛ نعرّف الطاقة بالفرق المتواري في هذه الشدة المحض، وإنها عبارة «فرق الشدة» هي التي تحمل تحصيل الحاصل، لكن هذه المرة، تحصيل الحاصل الجميل والعميق **للمغاير**. سوف نتحاشى إذًا الخلط بين الطاقة بعامة والطاقة المطّردة الساكنة التي قد تجعل كل تغيير مستحيلا. وحده يمكنه أن يكون في حالة سكون شكل من الطاقة الخاصة، الأمبيريقية، الموصوفة في الامتداد، حيث فرق الشدة تمّ إلغاؤه بعدُ، بما أنه وُضع خارج ذاته ووُزّع في عناصر النسق. لكن الطاقة بعامة أو الكمّ التكثيفيّ هو **الفضاء**، مسرح كل انقلاب عين، فرق في ذاته يزمّل كل درجاته في خلق كل واحد منها. بهذا المعنى، الطاقة أو الكمية التكثيفية هي مبدأ ترنسندنتاليّ وليست مفهوما علميا. تبعا لتوزيع المفاهيم الأمبيريقية والترتسندنتالية، نسمي مبدأ أمبيريقيا الهيئة التي تدير مجالا. كل مجال هو نسق جزئيّ ممتد موصوف يدار بطريقة تجعل فرق الشدة الذي يحدثه ينحو إلى الإلتغاء فيه (**قانون الطبيعة**). لكن المجالات توزيعية ولا يضاف بعضها إلى بعضها الآخر؛ ليس ثمة امتداد بعامة أكثر مما ثمة طاقة بعامة في الامتداد. بالمقابل، ثمة فضاء تكثيفيّ دون نعت آخر، وفي هذا الفضاء طاقة محض. المبدأ الترنسندنتاليّ لا يدير أيّ مجال لكنه يقدّم المجال الذي سيدار للمبدإ الأمبيريقيّ؛ إنه يعرض خضوع المجال للمبدإ. إنه فرق الشدة هو الذي يخلق المجال ويقدمه للمبدإ الأمبيريقي الذي

تبعا له يلتغي فرق الشدة (في) ذلك المجال. فرق الشدة هو المبدأ الترنسندنتاليّ الذي يدوم في ذاته خارج مدى المبدإ الأمبيريقي. وفي نفس الآن الذي تدير فيه قوانين الطبيعة سطح العالم، لا يتوقف العوْد الأبدي عن الزمجرة [٣١١] في هذا البعد الآخر، بُعد الترنسندنتاليّ أو بُعد **الفضاء** البركانيّ.

عندما نقول إن العوْد الأبدي ليس هو عوْد الهو هو، عوْد المشابه أو المساوي فإننا نعني أنه لا يفترض أية هوية. على النقيض من ذلك هو يقال على عالم **دون هوية**، دون مشابَهة كما دون تساوٍ. إنه يقال على عالم قاعه ذاته هو الفرق حيث يقوم كل شيء على تنافرات، على فروقِ فروقٍ ترتد لانهائيا (عالم الشدة). هو ذاته، العود الأبدي هو المطابق والمشابه والمساوي. لكن، بالضبط، إنه لا يفترض شيئا مما هو في ما يقال هو عليه. إنه يقال على ما لا هوية ولا مشابهة ولا مساواة له. إنه المطابق الذي يقال على المغاير، المشابَهة التي تقال على المشتت المحض، المساوي الذي يقال فحسب على اللامتساوي، إنه تقارب كل المسافات. ينبغي أن تكون الأشياء ممزَّقة في الفرق، وهويتها منحلّة، حتى تصبح غنيمة العود الأبدي وغنيمة الهوية في العود الأبدي. نستطيع مذّاك أن نقيس الهوة التي تفصل العود الأبدي بصفته اعتقادا «حديثا» بل واعتقاد مستقبل، عن العود الأبدي بصفته اعتقادا قديما أو يُفترض فيه أنه قديم. والحق يقال، إنه مكسب هزيل لفلسفة التاريخ عندنا أن تجعل الزمن التاريخي الذي قد يكون زمننا مقابلا للزمن الدائري الذي قد كان يكون زمن القدامى. قد نعتقد أن الأمر عند القدامى **أمر دوران**، وأنه عند المحدثين أمر استقامة: هذا التقابل بين زمن دائريّ وزمن خطّيّ هو فكرة وهنة. فكل مرة توضع فيها هذه التبيانة موضع اختبار إلا وتخرج منه خاسرة، وذلك لأسباب عدة. أوّلا لأن

العود الأبدي مثلما ننسبه إلى القدامى، يفترض بعامة تطابق ما يُفترض فيه أنه يعيده. بيد أن عوْد المطابق هذا خاضع لبعض الشروط التي تناقضه فعليا. ذلك إما أنه يقوم على التغيّر الدوريّ للعناصر الكيفية بعضها في البعض الآخر (العود الأبدي الفيزيائي)، وإما أنه يقوم على الحركة الدائرية للأجرام السماوية التي لا تقبل البوار (العود الأبدي الفلكي). في الحالتين، يظهر العوْد بمظهر «قانون طبيعيّ». لقد وقع تأويله في الحالة الأولى في صيغة كيفٍ، وفي الحالة الثانية فِي صيغة امتداد. لكن تأويل العود الأبدي هذا، سواء كان فلكيا أو فيزيائيا، امتداديا أو كيفيا، فإنه قد أرجع سلفا الهوية التي يفترضها إلى مجرد مشابَهة عامة جدا؛ ذلك أن «نفس» السيرورة الكيفية أو «نفس» الوضع التناسبي للأفلاك لا يعيّنان غير المشابهات الخشنة في ما تسوسه من ظاهرات. فضلا عن ذلك، فإن العود الأبدي قد فُهم إذًا بشكل سيء إلى حد أنه يقابل [٣١٢] ما هو مرتبط به حميميا: من ناحية، هو يجد حدا كيفيا أوّل في انقلابات العين وفي الترحّلات، مع المثل الأعلى لخروج من «دولاب الولادات»؛ من ناحية أخرى، هو يجد حدا ثانيا كميا في العدد الأصمّ، في لاتساوي الدورات الفلكية الذي لا يقبل الاختزال. ها هما المبحثان المرتبطان بالعود الأبدي أعمق ارتباط، مبحث انقلاب العين الكيفي ومبحث اللاتساوي الكمي، ينقلبان عليه وقد فقدا كل علاقة معقولة به. نحن لا نقول إن العوْد الأبدي «مثلما كان اعتقد فيه القدامى» هو مغلوط أو غير مشروع. نحن نقول إن القدامى لم يكونوا اعتقدوا فيه إلا تقريبيا وجزئيا. لم يكن عودا أبديا بل دورات جزئية ودورات مشابَهة. لقد كان عمومية، وباختصار، قانون طبيعة. (حتى السنة الكبرى الهريقليطية ليست غير الزمن الضروري لركن النار المقوّمة لحيّ حتى تتحول إلى تراب وتصبح

نارا من جديد)[1]. ـ أو أنه إذا كان ثمة في اليونان أو في مكان آخر معرفة حقيقية بالعود الأبدي، فإنها معرفة باطنية قاسية ينبغي البحث عنها في بُعد آخر، أكثر إلغازا وأكثر فرادة من بُعد الدورات الفلكية أو الكيفية ومن عموميتها.

لِمَ يعرف نيتشة ـ وهو العليم باليونانيين ـ أن العوْد الأبدي هو اختراعه، هو الاعتقاد اللاتزمني أو في المستقبل؟ لأن عود «ه» الأبدي ليس البتة عوْد هو هو، عوْد مشابه أو مساوٍ. يقول نيتشه بوضوح: إذا كان ثمة هوية، إذا كان ثمة للعالم حال كيفيّ لا متمايز أو كان ثمة للأفلاك وضع توازن، فقد يكون ذلك سببا لعدم الخروج منه وليس سببا للدخول في دوْر. هكذا يربط نيتشه العود الأبدي بما كان قد ظهر أنه يقابله أو يحدّه من الخارج: انقلاب العين التامّ، اللامتساوي الذي يتعذر اختزاله. العمق، المسافة، القيعان، المتعرج، الكهوف، اللامتساوي في ذاته، تشكّل [كلها] مشهد العود الأبدي. زرادشت يذكّر المهرّج بذلك، لكنه يذكّر به النسر والثعبان أيضا: ليس ذلك «تكرارا ممجوجا» فلكيا، ولا حتى دورة فيزيائية... ليس قانون طبيعة. يتهيّأ العوْد الأبدي في قاع، في غوْر حيث تقيم الطبيعة الأصلانية في شواشها، فوق العوالم والقوانين التي تكوّن الطبيعة الثانية فحسب. يواجه نيتشه الفرضية الدورية بفرضيتـ «ه»، [٣١٣] يواجه بعمقـ «ه» غياب العمق في السماء الثابتة. العود الأبدي لا هو كيفيّ ولا هو امتداديّ، إنه تكثيفيّ. تكثيفيّ محض. نعني: إنه يقال على الفرْق. ذلك هو الرابط الأساسي بين العود

(١) حول تحفّظ اليونانيين إزاء العود الأبديّ على سبيل المثال، راجع Charles Mugler, *Deux thèmes de la cosmologie grecque, devenir cyclique et pluralité des mondes* (Klincksieck, éd., 1953).

الأبدي وإرادة الاقتدار. فأحدهما لا يمكن أن يقال إلا على الآخر. إرادة الاقتدار هي العالم المتلألئ لانقلابات العين، للشُّدَد المتصلة، لفروق الفروق، للنفثات، شهقات وزفرات: عالم قصديات تكثيفية، عالم سيمولاكرات أو «ألغاز»[١]. العود الأبدي هو كينونة هذا العالم، الهو هو الوحيد الذي يقال على هذا العالم، مقصيا منه كل هوية مسبقة. من الحقيقي أن نيتشه قد كان اهتم بعلم الطاقة في عصره؛ لكن ذلك لم يكن حنينا علميا من قِبل فيلسوف، ينبغي أن نكشف عمّا قد كان ذهب يبحث في علم الكميات التكثيفية - عن وسيلة تحقيق ما كان قد أسماه نبوءة باسكال: أن يجعل من الشواش موضوع إثبات. محسوسا به ضد قوانين الطبيعة، الفرق في إرادة الاقتدار هو أرقى موضوع للحساسية، أرقى مزاج (la hohie stimmung) (علينا أن نتذكّر أن إرادة الاقتدار كان وقع تقديمها أوّلا بصفتها إحساسا، إحساسا بالمسافة). مفكَّرا بها ضد قوانين الفكر، المعاودة في العود الأبدي هي أرقى فكر، أعظم فكر (la gross Gedanke). الفرق هو أوّل إثبات، العود الأبدي هو الإثبات الثاني، «إثباتا أبديا للكينونة»، أو هو الاقتدار اللانهائي الذي يقال على الاقتدار الأول. إنه دائما انطلاقا من مؤشّر، أي من شدة أولى، يتأشّر الفكر. من خلال السلسلة المكسورة أو الحلقة الملتوية، نتأدّى عنفيا من حد الحواس إلى حد الفكر، مما لا يمكن أن يكون إلا

---

(١) لقد بيّن بيار كلوسفسكي ارتباط العود الأبدي بالشُّدَد المحض العاملة بصفتها «علامات»: راجع Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du Même (dans *Nietzsche, Cahiers de Royaumont,* Editions de Minuit, 1967). في روايته *Le Baphomet (Mercure, 1965)*، *يذهب كلوسفسكي بعيدا في وصفه لعالم «النفثات» التكثيفية هذا الذي يكوّن المادة الخاصة بالعود الأبديّ.*

محسوسا إلى ما لا يمكن أن يكون إلا مفكَّرا به. كل شيء يعود لأنه لا شيء متساوٍ، لأن كل شيء يسبح في فرْقه، في لا تشابهه ولا تساويه، حتى مع ذاته. أو بالأحرى الكل لا يعود. ما لا يعود هو ما ينفي العود الأبدي، ما لا يتحمل المحنة. ما لا يعود هو الكيف، هو الامتداد ـ لأن الفرق بصفته شرطا للعود الأبدي يلتغي فيهما. ما لا يعود هو السلبي ـ لأن الفرق ينقلب فيه ليلتغيَ. ما لا يعود هو المطابق والمشابه والمساوي ـ لأنها [٣١٤] تكوّن أشكال السيانية. ما لا يعود هو الله، هو الأنا بصفته شكل وضامن الهوية. ما لا يعود هو كل ما لا يظهر إلا تحت قانونِ «بشكل نهائيّ»، بما في ذلك المعاودة عندما يقع إخضاعها لشرط هوية نفس الكيفية، نفس الجسد الممتد، نفس الأنا (كذا «البعث»)... أيعني ذلك حقا أن الكيف والامتداد لا يعودان؟ أم ألسنا كنا تأدّينا إلى التمييز كما ما بين وضعين للكيْف ووضعين للتمدد؟ أحدهما حيث ينبثق الكيف بصفته علامة في مسافةٍ أو فاصلِ فرقٍ شدّة؛ الآخر حيث ينعكس الكيف سلفا على سببه ويسعى إلى إلغاء الفرق. أحدهما حيث يظل التمدد متضمَّنا في نظام الفروق المزمِّل، الآخر حيث يبسط الامتداد الفرقَ ويلغيه في النسق الموصوف. هذا التمييز الذي لا يمكن القيام به في التجربة يصبح ممكنا من زاوية فكر العود الأبدي. القانون القاسي للانبساط هو أن ما ينبسط إنما **ينبسط بشكل نهائيّ**. إتيقا الكميات التكثيفية ليس لها إلا مبدآن: إثباتُ حتى الأكثر تدنيا، أن لا تنبسط (بإفراط). ينبغي أن نكون مثل الأب الذي قد كان بكّت الابن على كونه قال كل الكلمات القذرة التي كان يعرفها، ليس فقط لأن ذلك قد كان سيئا لكن لأنه قد كان قال كل شيء مرة واحدة، لأنه لم يكن قد احتفظ بأيّ شيء، ولا بأية بقية للمادة اللطيفة الضمنية للعود الأبدي. وإذا كان العود الأبدي يُرجع الكيفيات إلى حال علامات محض حتى ولو كان ذلك لقاء انسجامنا ولصالح انسجام أرقى، ولا

يستبقي من الامتدادات إلا ما يتركّب مع العمق الأصلانيّ، حينئذ سوف تظهر كيفيات أجمل، ألوان أسطع، أحجار أكرم وامتدادات أكثر تموّجا، بما أنها وقد وقع إرجاعها إلى عللها النُّطفية، وقد قطعت كل علاقة مع السلبي، فإنها سوف تظل معلقة إلى الأبد في الفضاء التكثيفيّ للفروق الإيجابية - حينئذ سوف تتحقق بدورها النبوءة النهائية لـ**الفيدون** عندما يعد أفلاطون الحساسية المتحررة من ممارستها الأمبيريقية، بمعابد وكواكب وآلهة مما لم تسمع به أذن ولم تره عين، وبإثباتات غير مسبوقة. والحق أن النبوءة لا تتحقق إلا بقلب الأفلاطونية ذاتها.

* * *

غالبا ما وقع نفي التواشج بين الكميات التكثيفية والتفاضليات. لكن النقد يستند فقط إلى تصور خاطئ للتواشج. هذا الأخير لا ينبغي أن يقوم بالنظر إلى سلسلة، إلى حدود سلسلة وإلى فروق [٣١٥] بين الحدود المتتالية، وإنما على مضاهاة نمطين من العلاقات، علاقات فارقية في الشميلة العكسية للفكرة، علاقات تكثيفية في الشميلة اللاتناظرية للمحسوس. الشميلة العكسية (دي/دس) تتواصل في الشميلة اللاتناظرية التي تربط (ي) بـ (س). العامل التكثيفيّ هو مشتقةٌ جزئية أو هو تفاضليةُ دالّةٍ مركّبة. بين الشدة و**الفكرة** يقوم تيار تبادل بأكمله، كما بين شكليْ فرق متناظرين. **الأفكار** كثرات افتراضية، استشكالية أو «متشعبة»، مقدودة من علاقات بين عناصر فارقية. الشِّدَد كثرات متضمَّنه، «متشابكة»، مقدودة من علاقات بين عناصر لا متناظرة تقود مجرى تفعيل **الأفكار** وتعيّن حالات الحل للإشكالات. كذلك تبسط أستطيقا الشِّدَد كل واحدة من لحظاتها في علاقة بديالكطيقا **الأفكار**: قوة الشدة (العمق) مؤسَّسة في كمون **الفكرة**. إن الوهم الذي سبق أن

صادفناه في مستوى الأستطيقا يستعيد وهْم الديالكطيقا؛ وشكل السلبي هو الظل الذي تلقيه الإشكالات وعناصرها قبل أن يكون الصورة المقلوبة للفروق التكثيفية. الكميات التكثيفية لا تبدو أقل التغاء من تلاشي **الأفكار** الإستشكالية. لاوعي الإدراكات الحسية الصغرى بصفتها كميات تكثيفية يحيل إلى لاوعي **الأفكار**. وفن الأستطيقا يتصادى وفنّ الديالكطيقا. هذا الأخير هو التهكم، بصفته فن الإشكالات والأسئلة الذي يستبين في حسن تحريك العلاقات الفارقية وفي توزيع الاعتيادي والمتفرد. لكن فن الأستطيقا هو السخرية، فنا فيزيائيا للمؤشرات والعلامات، معيّنا الحلول الجزئية أو حالات الحل، باختصار هو فن ضمنيّ للكميات التكثيفية.

هذه التوافقات العامة جدا لا تشير مع ذلك إلى الكيفية التي يُمارَس بها التواشج بدقة وإلى الكيفية التي يتمّ بها الوصْل بين الكميات التكثيفية والتفاضليات. لننظر من جديد في حركة **الفكرة** الملازمة لسيرورة تفعيل. **فكرةٌ**، كثرةٌ مثل كثرة اللون على سبيل المثال، هي كثرة يقوّمها التماعي الافتراضي للعلاقات بين العناصر التكوينية أو الفارقية لنظام معيّن. إنها هذه العلاقات هي التي تتفعل في ألوان متمايزة كيفيا، في نفس الوقت الذي تتجسد فيه نقاطها المميَّزة في امتدادات متمايزة تتطابق وهذه الكيفيات. الكيفيات متمايزة إذًا، والامتدادات كذلك بمقدار ما تمثّل خطوطا متباعدة تبعا [٣١٦] لها تتفعّل العلاقات الفارقية التي لا تتماعى إلا في **الفكرة**. لقد رأينا بهذا المعنى أن كل سيرورة تفعيل قد كانت تفرقة مضاعفة، كيفيا وامتداديا. ولا ريب أن مقولات التفرقة تتغير تبعا لنظام الفارقيات المقوّمة **للفكرة**: التوصيف والتقسيم هما مظهرا تفعيل فيزيائيّ مثلما التنويع والتنظيم هما مظهرا تفعيل بيولوجيّ. لكن يقع العثور دائما من جديد على اقتضاء كيفيات مفروقة وفقا لما تفعّله

تناسبيا من علاقات، كما على اقتضاء امتدادات مفروقة وفقا لما تجسّده من نقاط مميَّزة. لأجل ذلك كنا تأدّينا إلى تشكيل مفهوم التغاير/التفرقة للإشارة في نفس الآن إلى حالة العلاقات الفارقية في **الفكرة** أو إلى الكثرة الافتراضية، وإلى حالة السلسلات الكيفية والامتدادية حيث تتفعّل العلاقات وهي تنفرق. لكن الذي قد كان ظل هكذا غير متعيّن تماما إنما هو شرط مثل هذا التفعيل. كيف تكون **الفكرة** مصمِّمة على التجسد في كيفيات مفروقة وفي امتدادات مفروقة؟ ما الذي يدفع العلاقات المتماعية في **الفكرة** لتنفرق في الكيفيات والامتدادات؟ الإجابة قدمتها تحديدا الكميات التكثيفية. إنها الشدة، إنه المعيّن في سيرورة التفعيل. إنها الشدة هي التي **تُمسرح**. إنها هي التي تستبين مباشرة في الديناميات المكانية الزمنية القاعدية، وهي التي تدفع علاقة فارقية، «مبهمة» في **الفكرة**، إلى التجسد في كيفية متميزة وفي امتداد مميَّز. من هنا، على نحوٍ ما (لكن، ومثلما سنرى ذلك، فقط على نحوٍ ما)، حركة ومقولات التفرقة تختلط وحركة ومقولات الانبساط. إننا نتحدث عن التفرقة بالنسبة إلى **الفكرة** التي تتفعّل. إننا نتحدث عن الانبساط بالنسبة إلى الشدة التي «تنتشر»، والتي تعيّن بالضبط حركة التفعيل. إذا كان صحيح بإطلاق أن الشدة تخلق ما تنبسط فيه من الكيفيات والامتدادات، فذلك لأن الكيفيات والامتدادات لا تشبه، لا تشبه البتة العلاقات الفكرانية التي تتفعّل فيها: التفرقة تفترض خلق الخطوط التي يتمّ تبعا لها.

كيف تقوم الشدة بهذا الدور المحدِّد؟ ينبغي ألّا تكون في حد ذاتها أقل استقلالا عن التفرقة منها عن الانبساط الذي يصدر عنها. مستقلة عن الانبساط، إنها لكذلك بواسطة نظام التضمّن الذي يعرّفها. إنها مستقلة عن التفرقة [٣١٧] بالسيرورة التي تنتمي إليها

جوهريا. السيرورة الأساسية للكميات التكثيفية هي الفردنة. الشدة مفردِنة، الكميات التكثيفية هي عوامل مفردِنة. الأفراد هم منظومات إشارة ـ علامة. كل فردية هي تكثيفية: إذًا هي تسلسلية، حابسة، موصلة، متضمِّنة ومثبتة في ذاتها للفرق في الشِّدَد التي تقوّمها. لقد كان جيلبار سيموندون بيّن منذ عهد قريب أن الفردنة تفترض أوّلا حالة ما بعد ثبوتية، أيْ وجود «تشتت،»، كما على الأقل وجود نظاميْ عِظَم أو مقياسيْ واقع متنافريْن تتوزع بينهما طاقات كامنة. هذا الوضع القبل ـ فرديّ لا يفتقر مع ذلك إلى فرادات: النقاط المميَّزة أو المفردة وقع تعريفها بوجود وتوزيع الطاقات الكامنة. هكذا يظهر حقل «استشكاليّ» موضوعيّ، تعيّنه المسافة بين نُظُم متناالة. تنبثق الفردنة بصفتها فعل حلٍّ مثل هذا الإشكال، أو، والأمران سيان، بصفتها تفعيل الطاقة الكامنة وإقامة تواصل بين المتنافرات. لا يتمثل فعل الفردنة في إلغاء الإشكال وإنما في إدماج عناصر التشتت في حالة مزاوجة تضمن تصاديهما الداخليّ. يجد الفرد ذاته إذًا مقترنا بنصفٍ قبْفرديّ، ليس هو اللاشخصيّ فيه بل هو بالأحرى خزّان فراداته[1]. تحت كل هذه المظاهر، نعتقد أن الفردنة تكثيفية بالأساس وأن الحقل القبفرديّ، فكرانيّ ـ افتراضيّ أو مقدود من علاقات فارقية. إنها الفردنة هي التي تجيب على سؤال من؟، مثلما كانت الفكرة أجابت على سؤاليْ كم؟ كيف؟ .من؟ هو دائما شدة... الفردنة هي فعل الشدة الذي يعيّن العلاقات الفارقية التي ستتفعّل تبعا لخطوط التفرقة، في الكيفيات والامتدادات التي تخلقها الفردنة. لذلك فإن المفهوم الكامل هو مفهوم: اللا تغاير/اللاتفرقة (لا

(١) راجـــع Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique* (Presses Universitaires de France, 1964).

ـ تمسرُح ـ اللا تغاير/اللا تفرقة.) التهكم ذاته، بصفته فن **الأفكار** الفارقية، لا يجهل الفرادة إطلاقا؛ على النقيض من ذلك، إنه يلعب بتوزيع النقاط العادية والمميَّزة كله. لكن الأمر يتعلق دائما بفرادات قبفردية موزَّعة في **الفكرة**. إنه ما زال يجهل الفرد. إنها السخرية من حيث هي فن الكميات التكثيفية هي التي تلعب بالفرد وبالعوامل المفردِنة. تشهد السخرية على ألعاب الفرد بصفته [٣١٨] حالة حلّ، بالنسبة إلى التمايزات التي يعيّنها، بينما يُجري التهكم من جهته التغايرات الضرورية في حساب الإشكالات أو تعيين شروطها.

الفرد لا هو كيف ولا هو امتداد، الفردنة لا هي تكييف ولا هي تقسيم، لا هي تنويع ولا هي تنظيم. الفرد ليس **نوعا سافلا** (*species infima*) أكثر مما هو مركَّب أجزاء. التأويلات الكيفية أو الامتدادية للفردنة تظل عاجزة عن تحديد علة لأجلها قد يتوقف كيفٌ ما عن أن يكون عامّا، أو لأجلها قد تبدأ شميلةُ امتدادٍ هنا وقد تنتهي هناك. التكييف والتنويع يفترضان مسبقا أفرادا للتكييف؛ والأجزاء الامتدادية خاصةٌ بفرد وليس العكس. لكن بالضبط، لا يكفي تعيين فرْق بالطبيعة بين الفردنة والتفرقة بعامة. هذا الفرق بالطبيعة يظل مبهما ما لم نقبل نتيجته الضرورية: أن تسبق الفردنةُ التفرقة من جهة الحق، أن تفترض كل تفرقة حقلا مكثفا من الفردنة المسبقة. إنه تحت تأثير فعل حقل الفردنة تتفعّل مثل هذه العلاقات الفارقية ومثل هذه النقاط المميَّزة (حقل قبفرديّ)، أيْ أنها تنتظم في الحدْس تبعا للخطوط المتمايزة بالنسبة إلى خطوط أخرى. إنها تشكّل حينئذ، في ظل هذا الشرط، الكيف والعدد، النوع وأجزاء فرد ما، باختصار إنها تشكّل عموميته. لأنه ثمة أفراد من نوع مغاير وأفراد من نفس النوع، نميل إلى الاعتقاد أن الفردنة تواصل التنويع حتى وإن كانت من طبيعة مغايرة وتستعير وسائل أخرى. لكن فعليا كل خلط بين السيرورتين وكل اختزال

للفردنة في حدٍّ أو في تشعيبٍ للتفرقة، يشوّه فلسفة الفرق بأكملها؛ نقترف هذه المرة في الحاليّ، خطأ مماثلا للذي قد كنّا اقترفناه في خلطنا بين الافتراضي والممكن. الفردنة لا تفترض أيّة تفرقة، بل تسبّبها. الكيفيات والامتدادات، الصور والمواد، الأنواع والأجزاء، ليست أولى؛ إنها محبوسة في الأفراد انحباسها في بلّورات. وإنه العالم بتمامه، كما في كرة بلورية، هو الذي يُقرَأ في العمق المتحرك للفروق المفردِنة أو فروق الشدة.

كل الفروق يحملها الفرد إلا أنها مع ذلك ليست فردية. وفق أية شروط [٣١٩] يكون فرق ما مفكّرا به بصفته فرديا؟ نرى جيدا أن إشكال التصنيف قد تمثّل دائما في تنظيم الفروق. لكن التصنيفات النباتية أو الحيوانية تبيّن أننا لا ننظّم الفروق إلا بشرط أن نتوفر على شبكة متعددة من اتصال المشابَهة. فكرة اتصال للكائنات الحية لم تكن أبدا مفصولة عن فكرة التصنيف، فضلا عن كونها ليست مقابلة لها؛ لم تكن حتى فكرة موكولا إليها تحديد أو إظهار متطلبات التصنيف. إنها على النقيض من ذلك مطلب كل تصنيف ممكن. نتساءل على سبيل المثال، ما هو الفرق الذي يشكّل من بين عدة فروق، «طبعا» حقيقيا، أيْ يسمح بتجميع كائنات تتشابه في حد أقصى من النقاط، في هوية مفتكَرة. إنه بهذا المعنى يمكن للجنس أن يكون في نفس الآن مفهوم تفكُّرٍ ومع ذلك مفهوما طبيعيا (من حيث أن الهوية التي «ينحتها» مأخوذة من أنواع مجاورة). إذا نظرنا في ثلاث نبْتات (أ)، (ب)، (ج)، حيث (أ) و(ب) ليفيتان، (ج) ليست ليفية، (ب) و(ج) زرقاوان، (أ) حمراء، إنه «الليفيّ» هو الذي يشكّل الطبع، لأنه يضمن خضوع الفروق الأكبر لنظام المشابَهات التصاعدية والتنازلية. ولا ريب أنه بإمكاننا أن نطعن في نظام المشابَهة بصفته منتميا للإدراك الحسي الفظ. لكن بشرط أن نستعيض

عن وحدات التفكّر بوحدات تقويمية كبرى (إما الوحدات الوظيفية الكبرى لكوفييه وإما وحدة التركيب الكبرى لجوفروا)، ما يزال الفرق بالنسبة إليها مفكَّرا به في أحكام المماثلة، أو بصفته متغيّرا في مفهوم كليّ. مهما يكن من أمر، الفرق ليس مفكَّرا به بصفته فرقا فرديا ما دمنا نخضعه لمقاييس المشابَهة في الإدراك الحسي، للهوية في التفكّر، للمماثلة في الحكم أو للمقابلة في المفهوم. إنه يظل فرقا عامّا فحسب حتى وإن كان يحمله الفرد.

الجِدّة الكبيرة لداروين لعلها كانت في إقامة فكر الفرق الفرديّ. محطّ كلام **أصل الأنواع** هو: لا نعرف ما يقدر عليه الفرق الفرديّ! لا نعرف إلى أين يمكن أن يذهب، شريطة أن نضيف إليه الانتقاء الطبيعي. إشكال داروين يصاغ في ألفاظ شبيهة جدا بتلك التي سيستخدمها فرويد في مناسبة أخرى: يتعلق الأمر بمعرفة الشروط التي تصبح وفقها فروق صغرى، طليقة، فضفاضة أو غير مترابطة، فروقا ذات قيمة، مترابطة وثابتة. بيْد أن الانتقاء الطبيعي، الذي يلعب حقا دور مبدإ الواقع وحتى مبدأ نجاح، هو الذي يبيّن كيف تترابط وتتراكم الفروق في [٣٢٠] اتجاه، لكن كذلك كيف تنحو أكثر فأكثر للتفرع في اتجاهات عدة وحتى متقابلة. للانتقاء الطبيعيّ دور أساسيّ: تفرقة الفرق (بقاء المتباينين أكثر من غيرهم). هناك حيث لا يعمل الانتقاء الطبيعي أو لم يعد يعمل، تظل الفروق أو تصبح فضفاضة؛ هناك حيث يعمل، فإنه يعمل بحيث يثبّت الفروق ويفرّعها. الوحدات التصنيفية الكبرى، أجناس، فصائل، رُتب، أصناف، لم تعد تصلح للتفكير في الفرق بإرجاعه إلى مشابَهات، إلى هويات، إلى مماثلات، إلى تقابلات متعيّنة بصفتها شروطا كذلك. **على النقيض من ذلك**، إنها هذه الوحدات التصنيفية هي التي وقع التفكير بها انطلاقا من الفرق ومن تفرقة الفرق بصفته آلية

أساسية للانتقاء الطبيعي. لا ريب أن الفرق الفردي، مفكَّرا به لذاته، مادة أولية للانتقاء أو للتفرقة، ليس له بعدُ منزلة مدققة عند داروين: طليقا، فضفاضا، غير مرتبط، إنه يختلط مع تغيّريّة غير متعيّنة. لأجل ذلك يقدم وايزمان (Weissmann) إسهاما أساسيا للداروينية عندما يبيّن كيف أن الفرق الفردي يجد علة طبيعية في التناسل الشِّقّي: التناسل الشِّقّي بصفته مبدأ «إنتاج متواصل لفروقات فردية متنوعة». من حيث أن التفرقة الجنسانية تنتج هي ذاتها عن التناسل الشِّقّي، فإننا نرى أن التفرقات البيولوجية الثلاثة الكبرى، تفرقة الأنواع، تفرقة الأجزاء العضوية وتفرقة الذكور والإناث، تدور حول الفرق الفرديّ وليس العكس. إنها أشكال الثورة الكوبرنيقية الثلاثة للداروينية. الشكل الأول يخص تفرقة الفروق الفردية بصفتها تباين الطبائع وتعيين الجَماعات؛ الثاني يخص ترابط الفروق بصفتها تنظيما للطبائع في نفس المجموعة؛ الثالث يخص إنتاج الفروق بصفتها مادة متصلة للتفرقة وللربط.

إنه في الظاهر ـ في ظاهرٍ مشروع بالتأكيد ـ يجد التناسل الشِّقّي ذاته خاضعا لمقاييس النوع ولمتطلبات الأجزاء العضوية. من الحقيقي أن البيضة سيكون عليها أن تعيد إنتاج كل أجزاء الجهاز العضوي الذي تنتمي إليه. من الحقيقي أيضا، أن التناسل الشِّقّي يتحرك على وجه التقريب داخل حدود النوع. لكن غالبا ما لاحظنا أن كل أحوال التناسل قد كانت تنطوي على ظاهرات «تفرقة» عضويّة. فالبيضة لا تعيد تركيب الأجزاء إلا بشرط انبساطها في حقل لا يتوقف عليها. وهي لا تنبسط داخل [٣٢١] حدود النوع إلا بشرط إبدائها كذلك لظاهرات تفرقة نوعيّة. وحدها كائنات من نفس النوع بإمكانها فعليا أن تتخطى النوع وأن تنسل بدورها كائنات تعمل بصفتها استهلالات، مختزَلة مؤقتا في طبائع فوْنوعية. ذلك هو ما قد كان اكتشفه فون بائير

(von Baër) عندما قد كان بيّن أن الجنين لا يعيد إنتاج أشكال سلالية بالغة منتمية إلى أنواع أخرى، لكنه يحس وينفعل بأحوال، يباشر حركات ليست قابلة للحياة نوعيا وتتخطى حدود النوع والجنس والرتبة والصنف ولا يمكن أن يحياها إلا هو في ظل ظروف الحياة الجنينية. ينتهي بائير من ذلك إلى أن التخلّق المتعاقب يذهب من الأعمّ إلى الأقل عمومية، أيْ من النماذج الأعمّ إلى التعيينات الجنسية والنوعية. لكن هذه العمومية الفائقة لا علاقة لها بمفهوم تصنيفيّ مجرّد؛ ذلك أنها من حيث هي كذلك، هي معيشة من طرف الجنين. إنها تحيل من ناحية إلى العلاقات الفارقية التي تكوّن الافتراضية التي يسبق وجودها تفعيل الأنواع؛ وهي تحيل من ناحية أخرى إلى أُولى علاقات هذا التفعيل، وخاصة إلى شرط هذا التفعيل، أيْ إلى الفردنة مثلما تجد حقل تقوُّمها في البيضة. هكذا تتخطى أرقى عموميات الحياة الأنواعَ والأجناسَ، لكنها تتخطاها باتجاه الفرد والفرادات القبفردية وليس باتجاهِ لا شخصيّ مجرّد. لو نلاحظ مع بائير أنْ ليس نموذج البيضة فقط هو الذي يظهر مبكرا، بل حتى شكلها النوعي، فإننا سوف لن ننتهي بالضرورة إلى لا اختزالية النماذج أو التشعبات، وإنما إلى السرعة وإلى التسارع الخاصين بالفعل الذي تمارسه الفردنة على التفعيل أو على التنويع[1]. ليس الفرد هو الوهم بالنسبة إلى عبقرية

---

(١) حول سرعة ظهور نموذج الشكل النوعيّ، راجع Edmond Perrier, *Les colonies animales et la formation des organismes* (Masson, éd.), pp. 701 sq. ـ يشدد برييه على تبعية مفهوم النوع إزاء التناسل الشِّقّي: «في كل جيل جديد، تتخذ الطبائع المشتركة ثبوتية أكبر أكثر فأكثر... كل البحوث الحالية تتفق على البرهنة على أن النوع لا يوجد في جماعات المملكة الحيوانية حيث يتمّ التناسل دون إخصاب مسبق. هكذا يكون ظهور النوع مقترنا حميميا بظهور التوالد الشِّقّي» (ص ٧٠٧).

النوع، إنه النوع هو الوهم، المحتوم والمشروع والحق يقال، بالنسبة إلى ألعاب الفرد والفردنة. ليست المسألة مسألة معرفة ما إذا كان يمكن للفرد أن ينفصل فعليا عن نوعه وعن أجزائه. لكن هذه «اللاإنفصالية» ذاتها، [٣٢٢] وسرعة ظهور النوع والأجزاء، ألا تشهدان على أولوية الفردنة على التفرقة من جهة الحق؟ ما هو فوق النوع، ما يسبق النوع من جهة الحق، هو الفرد. والجنين هو الفرد من حيث هو كذلك، مأخوذا مباشرة في حقل فردنته. التناسل الشِّقّي يعرّف هذا الحقل ذاته؛ وإذا كان مصحوبا في النسل بالظّهار مبكِر بالأحرى للشكل النوعي فذلك لأن مفهوم النوع ذاته يتعلق أوّلا بالتناسل الشِّقّي، وهذا الأخير يسرّع حركة انطلاق التفعيل بواسطة الفردنة (البيضة ذاتها هي سلفا موضع الحركات الأولى). الجنين هو ضرب من استيهام أبويه؛ كل جنين هو وهْم، قادر على العمل بصفته استهلالا وعلى عيش ما لا يطيقه كل بالغ مخصوص. إنه يباشر حركات قسرية، يكوّن أصداء داخلية، يمسرح علاقات الحياة الأولانية. الإشكال المقارَن للجنسانية الحيوانية والجنسانية الإنسانية يتمثل في البحث عن كيفية توقّف الجنسانية عن أن تكون وظيفة وتقطع روابطها بالتناسل. ذلك أن الجنسانية الإنسانية تستبطن شروط إنتاج الإستيهام. إن الأحلام هي بيضنا، يرقاتنا أو أفرادنا النفسانيون على وجه التدقيق. ومع ذلك تظل البيضة الحيوية سلفا حقل فردنة؛ والجنين ذاته هو فرد محض؛ ويشهد أحدهما في الآخر على حق تقدّم الفردنة على التفعيل، أيْ على التنويع والتنظيم في نفس الآن.

ينبغي أن يقع التفكير أوّلا بالفرق المفردِن في حقل فردنته ـ ليس بصفته متأخرا بل في البيضة على نحو ما. نتعرّف منذ أعمال شيلد (Child) وفايس (Weiss) على محاور أو على مسطّحات تناظر في بيضة؛ لكن هنا أيضا، الإيجابيّ ليس في عناصر التناظر المعطاة

بقدر ما هو في العناصر الناقصة والغائبة. على طول المَحاور ومن قطب إلى آخر، توزّع شدّة فرْقها، مشكّلة موجة تبدُّلٍ تمتد عبر الوَذَفة. منطقة النشاط القصوى هي أول من يبدأ بالعمل وتمارس تأثيرا مهيمنا على تطور الأجزاء التي تتلاءم ونسبة أدنى: الفرد في البيضة هو سقوط حقيقيّ، يذهب من الأعلى إلى الأسفل، مثبتا فروق الشدة التي هو متضمن فيها، والتي فيها يسقط. في **جسترولة** (*gastrula*)(*) ضفدعية فتية، تبدو الشدة في أوجها في بؤرة وسطى «فوْجُذيْعية» (sus-blastoporal)، وتتناقص في كل الاتجاهات، لكن بأقل سرعة باتجاه القطب الحيوانيّ؛ في الوريقة الوسطى [٣٢٣] لنورولا (*neurula*)(**) فقريّة فتيّة تتناقص الشدة بالنسبة إلى كل قطْع عرضانيّ، من الخط الأوسط الظَّهريّ إلى الخط الأوسط الجوفيّ. ينبغي أن نضاعف الوجهات والمسافات، الديناميات أو المسرحيات، الطاقات والإمكانات لسبر **فضاء** البيضة، أيْ أعماقها التكثيفية. العالم بيضة. والبيضة تعطينا بالفعل نموذج ترتيب العلل: تغاير ـ فردنة ـ مسرحة ـ تفرقة (نوعيّة وعضويّة). نعتبر أن فرق الشِّدّة مثلما هو متضمَّن في البيضة، يعبّر أوّلا عن علاقات فارقية بصفتها مادة افتراضية للتفعيل. هذا الحقل التكثيفي للفردنة يدفع العلاقات التي يعبّر عنها للتجسد في ديناميات مكانية ـ زمانية (مسرحة)، في أنواع تتناسب وهذه العلاقات (فرق نوعيّ)، في أجزاء عضوية تتناسب والنقاط المميَّزة لهذه العلاقات (تفرقة عضويّة). إنها الفردنة هي التي تتحكّم دوما بالتفعيل: الأجزاء العضوية لا تتخلّق إلا

(*) «جنين مكوّن من كيس مفتوح الفم وجدران مؤلفة من طبقتين من الخلايا» (المنهل).

(**) «مرحلة الفقريات الجنينية» (المنهل).

انطلاقا من تبدّلات جوارها التكثيفيّ؛ النماذج لا يتحدد نوعها إلا تبعا للشِّدّة المفرِدنة. حيثما كان، الشِّدة هي الأولى بالنسبة إلى الخاصيات النوعية وللامتدادات العضوية. مفاهيم مثل مفاهيم دالك (Dalcq)، «الجَهد التخلّقيّ»، «حقل - تبدّل - عتبة»، التي تخص أساسيا علاقات شدة بما هي كذلك، تعرض هذا الكل المعقّد. لأجل ذلك فإن مسألة الدور المقارَن بين النواة والحشوة، في البيضة كما في العالم، تتأبّى عن الحل بيسر. النواة والمورّثات تشير فقط إلى المادة المتغايرة، أيْ إلى العلاقات الفارقية المقوِّمة للحقل القبفرديّ الذي للتفعيل؛ لكن تفعيلها ليس متعينا إلا بالحشوة مع تبدلاتها وحقول فردنتها.

النوع لا يشبه العلاقات الفارقية التي تتفعّل فيه؛ الأجزاء العضوية لا تشبه النقاط المميِّزة المناظرة لتلك العلاقات. النوع والأجزاء لا يشبهان الشِّدَد التي تعيّنهما. ومثلما يقول دالك، عندما تتخلق زائدة ذيلية بواسطة جوارها التكثيفي فإن هذه الزائدة تتوقف على نسق حيث «لا شيء ذيليّ قبْليا» ويستجيب لمستوى معيّن من الجَهد التخلّقيّ[1]. إنها البيضة هي التي تقوّض نموذج المشاكلة. وخصومتان تبدوان تفقدان الكثير من [٣٢٤] معناهما بقدر ما تختفي متطلبات المشابهة. من ناحية، يتوقف سبْق التشكل والتخلّق المتعاقب عن التقابل، مذ نسلّم بأن التكوّنات السابقة المغطاة هي تكثيفية، والتشكلات المنبسطة، كيفية وامتدادية، وأنه لا تشابه بينهما. من ناحية أخرى، الثبوتية والتطورية تسعيان إلى الوفاق، شريطة أن تذهب الحركة، ليس من حد حاليّ إلى آخر، وفضلا عن ذلك ليس

(١) Albert Dalcq, *L'œuf et son dynamisme organisateur* (Albin Michel, 1941), pp. 194 sq.

من العامّ إلى الخاص، وإنما من الافتراضي إلى تفعّله ـ بواسطة فردنة تعيينية.

غير أننا لم نتقدّم في الصعوبة الرئيسية. إننا نستلهم حقل فردنة، فرقا مفردنا، بصفته شرط التنويع والتنظيم. لكن حقل الفردنة هذا لم يُطرح إلا بعامة وصوريًا؛ يبدو أنه «هو هو» بالنسبة إلى نوع معيّن، ويتبدّل في شِدّته من نوع إلى آخر. يبدو إذًا أنه يتوقف على النوع وعلى التنويع، ويحيلنا مرة أخرى إلى فروق يحملها الفرد وليس إلى فروق فردية. لتزول هذه الصعوبة، قد يتوجّب أن لا يقع التفكير فقط بالفرق المفردِن في حقل فردنة بعامة، وإنما أن يكون هو ذاته مفكَّرا به بصفته فرقا فرديا. قد يتوجب أن يكون شكل الحقل في ذاته وبالضرورة مترعا بفروق فردية. قد يتوجب أن يكون هذا الإتراع مباشرا، مبكِرا وليس متأخرا، في البيضة ـ إلى حدّ أن مبدأ المبهمات قد يتخذ الشكل الذي قد كان أعطاه له لوكريس: لا وجود لبيضتين أو لحبّتيْ حنطة متماهيتين. بيْد أننا نعتقد أن هذه الشروط قد وقعت تلبيتها تماما في النظام التضمينيّ للشدد. الشدد لا تعبّر عن شيء آخر ولا تفترض شيئا آخر غير علاقات فارقية؛ الأفراد لا يفترضون شيئا آخر غير **الأفكار**. بيْد أن العلاقات الفارقية في **الفكرة** ليست بعدُ أنواعا البتة (أو أجناسا، فصائل، إلخ.) كما أن نقاطها المميَّزة ليست بعدُ أجزاء. إنها لا تكوّن بعدُ كيفيات ولا امتدادات البتة. على النقيض من ذلك، كل **الأفكار** تتواجد معا، كل العلاقات، تنوعاتها ونقاطها، مع أنه ثمة تغيّرُ نظام تبعا للعناصر المعنية: إنها متعيّنة أو متغايرة بالتمام، مع أنها مفروقة كليا. مثل صيغة الـ «تمييز» هذه بدت لنا مناظِرة لـتشعيب **الفكرة**، أيْ لخاصيتها الإستشكالية ولحقيقة الافتراضي الذي تقدّمه. لأجل ذلك

قد كانت الخاصية المنطقية للفكرة هي أن تكون في نفس الآن [٣٢٥] متميزة ـ غامضة. إنها من حيث هي متميزة (**متعينة بكل الوجوه** (*omni modo determinata*)) هي غامضة (لا متمايزة، متماعية مع **الأفكار** الأخرى، «متشابكة» وإياها). فالأمر يتعلق بمعرفة ما يحدث عندما تكون **الأفكار** معبَّرا عنها بالشدد أو الأفراد، في هذا البُعد الجديد الذي هو بُعد التضمين.

ها هي الشدة، فرقا في ذاتها، تعبّر عن علاقات فارقية وعن نقاط مميَّزة تناظرها. إنها تُدخل في هذه العلاقات، وبين **الأفكار**، ضربا جديدا من التمييز .**الأفكار**، العلاقات، تبدّلات هذه العلاقات، النقاط المميَّزة هي الآن مفصولة على نحو ما؛ عوض أن تتماعى، فإنها تدخل في أحوال تآنٍ أو تتابع. ومع ذلك فإن كل الشدد متداخلة وكل واحدة هي بدورها مزمّلة ومزمَّلة. بحيث أن كل واحدة تواصل التعبير عن الكلية المتبدلة **للأفكار** وعن المجموع المتغير للعلاقات الفارقية. إلا أنها لا تعبّر **بوضوح** إلا عن بعضها أو عن بعض درجات التبدل. ما تعبّر عنه منها بوضوح هي تحديدا تلك التي تقصد إليها مباشرة عندما تكون لها وظيفة **المزمِّلة**. وهي ليست أقل تعبيرا فيها عن كل العلاقات وكل الدرجات وكل النقاط، لكن **بإبهام**، في وظيفتها **كمزمَّلة**. وبما أن الوظيفتين تتعاكسان، وبما أن الشدة هي أوّلا مزمَّلة بذاتها، فإنه ينبغي القول إن الواضح والمبهم لم يعودا قابلين للانفصال بصفتهما خاصية منطقية في الشدة التي تعبّر عن **الفكرة**، أيْ في الفرد الذي يتعقّلها، إن المتميز والغامض لا يقبلان الانفصال في **الفكرة** ذاتها. المتميز ـ الغامض بصفته وحدة فكرانية، يناظره الواضح ـ المبهم بصفته وحدة تكثيفية مفردِنة. الواضح ـ المبهم لا ينعت **الفكرة** وإنما المفكّر الذي يتفكّرها أو يعبّر عنها. إذ المفكر هو الفرد ذاته. المتميز لم يكن شيئا

آخر غير الغامض، لقد كان غامضا من حيث هو متميّز؛ لكن الواضح ليس الآن شيئا آخر غير المبهم، وهو مبهم من حيث هو واضح. لقد رأينا أن عيب نظرية التصور، من زاوية منطق المعرفة، قد كان متمثلا في إقامة تناسب مباشر بين الواضح والمتميز، بالرغم من العلاقة العكسية التي تربط بين هاتين القيمتين المنطقيتين؛ صورة الفكر كلها تجد ذاتها مشوّهة نتيجة لذلك. ليبنيتز وحده قد كان اقترب من شروط منطق للفكر، مستوحى تحديدا من نظريته في الفردنة والتعبير. إذ، رغم التباس وتعقّد النصوص، يبدو واضحا أحيانا أن المعبَّر عنه (اتصال العلاقات الفارقية [٣٢٦] أو **الفكرة** الافتراضية اللاواعية) يكون بذاته متميزا وغامضا: كذا كل قطرات ماء البحر بصفتها عناصر تكوينية مع علاقاتها الفارقية، كذا تبدّلات هذه العلاقات وما تتضمنه من نقاط مميَّزة. وأن المعبِّر (الفرد المدرِك حسيا، المتخيِّل أو المفكِّر) يكون بالطبيعة واضحا ومبهما: كذا إدراكنا الحسي لهدير البحر، يفهم الكل بإبهام لكنه لا يعبّر بوضوح إلا عن بعض العلاقات وبعض النقاط في ارتباط بجسدنا وبعتبة وعيٍ يعيّنها هذا الجسد.

نظام التضمين ليس أقل احتواء للمزمِّل منه للمزمَّل، للعمق وللمسافة. عندما تعبّر شِدّة مزمِّلة بوضوح عن مثل هذه العلاقات الفارقية ومثل هذه النقاط المميَّزة، فإنها ليست أقل تعبيرا بإبهام عن كل العلاقات الأخرى، عن كل تبدّلاتها وكل نقاطها. إنها تعبّر عنها حينئذ في ما تزّمله من الشدد، في الشدد المزمَّلة. لكن هذه كائنة داخل تلك. الشدد المزمِّلة (العمق) تكوّن حقل الفردنة والفروق المفردِنة. الشدد المزمَّلة (المسافات) تكوّن الفروق الفردية. فهذه تملأ إذًا بالضرورة تلك. لِمَ الشدة المزمِّلة هي سلفا حقل فردنة؟ ذلك أن العلاقة الفارقية التي تقصد إليها لم تصبح نوعا بعدُ، ولا نقاطها

المميَّزةُ أجزاءَ. إنها ستصير كذلك، لكن فقط بتفعّلها تحت تأثير هذا الحقل الذي تقوّمه الشِّدة المزمِّلة. أينبغي القول على الأقل إن كل أفراد نفس النوع لهم نفس حقل الفردنة بما أنهم يقصدون أصليا إلى نفس العلاقة؟ من المؤكد أنْ لا، ذلك أن شِدّتين مفردِنتين بإمكانهما أن تتماثلا تجريديا بواسطة تعبيرهما الواضح؛ إنهما لا تتماثلان أبدا بواسطة نظام الشدد الذي تزمّلانه أو نظام العلاقات الذي تعبّران عنه بإبهام. ثمة نظام متغيّر تكون جملة العلاقات متضمَّنة تنوّعيا تبعا له في هذه الشدد الثانية. سنتحاشى مع ذلك القول إن الفرد ليس له فرق فرديّ إلا بنطاقه المبهم. قد يكون ذلك إهمالا من جديد للافكاكية الواضح والمبهم؛ قد يكون ذلك نسيانا لكون الواضح مبهم بذاته من حيث هو واضح. بالفعل، الشِّدد الثانية تمثّل الخاصية الأساسية للشِّدد الأولى، أيْ القدرة على الانقسام بتغيير طبيعتها. شِدّتان لا تتطابقان أبدا إلا تجريديا، لكنهما تختلفان بالطبيعة، حتى وإن لم يكن ذلك إلا بالطريقة التي تنقسمان بها في ما تحتويانه من شِدَد. سنتحاشى أخيرا القول إن أفراد نفس النوع يتميزون [٣٢٧] باشتراكهم في أنواع أخرى: كأنه قد كان ثمة على سبيل المثال في كل إنسان شيء من الحمار والأسد، من الذئب أو الخروف. ثمة فعلا كل ذلك، والتناسخ يحتفظ بكامل حقيقته الرمزية؛ لكن الحمار والذئب لا يمكن اعتبارهما نوعين إلا بالنسبة إلى حقول الفردنة التي تعبّر عنهما بوضوح. في المبهم وفي المزمَّل، هما يلعبان فقط دور متغيّرين، دور نفسين مكوِّنتين أو فرقين فرديين. لذلك كان ليبنيتز على حق في استعاضته عن مفهوم التناسخ بمفهوم «الما بعد رسائمية»؛ وقد كان عنى بذلك أن نفسا لم تكن قد غيرت جسدها، لكن جسدها قد كان تزمّل من جديد وانطوى على ذاته من جديد ليدخل عند الحاجة في حقول أخرى للفردنة، عائدا هكذا إلى «مسرح

ألطف»[1]. كل جسد، كل شيء يفكر وهو فكر، طالما أنه يعبّر وقد وقع اختزاله في علله التكثيفية، عن فكرة يعيّن تفعيلها. لكن المفكّر ذاته يجعل من كل الأشياء فروقه الفردية؛ بهذا المعنى هو متكفّل بالحجارة وبالألماس، بالنباتات «وحتى بالحيوانات». المفكر، مفكر العوْد الأبدي لا ريب، هو الفرد، الفرد الكليّ. إنه هو الذي يستخدم كامل قدرة الواضح والمبهم، الواضح ـ المبهم، ليفكّر الفكرة في كامل قدرتها بصفتها متميزة ـ غامضة. كذلك ينبغي التذكير باستمرار بالخاصية المتعددة، المتحركة والمتصلة للفردية: خاصيتها المتضمَّنة. لا انقسامية الفرد تتوقف فقط على خاصية الكميات التكثيفية في عدم انقسامها دون تغيير طبيعتها. نحن مقدودون من كل هذه الأعماق والمسافات، من هذه الأنفس التكثيفية التي تنبسط وتنقبض. ونحن نسمّي عوامل مفردِنة جملة هذه الشِّدَد المزمِّلة والمزمَّلة، جملة هذه الفروق المفردِنة والفردية، التي لا تكف عن التداخل عبر حقول الفردنة. الفردية ليست ميزة الأنا، بل على النقيض من ذلك هي تشكّل وتغذّي نسق الأنا المنحلّ.

* * *

علينا ضبط علاقات البسط والتفرقة. الشدة تخلق ما تنبسط فيه من امتدادات وكيفيات؛ هذه الامتدادات كما هذه الكيفيات مفروقة. يكون امتداد ما متميزا صوريا عن آخر [٣٢٨] ويحمل في ذاته تمييزاتِ أجزاءَ مناظِرة لنقاط مميَّزة؛ تكون كيفية متميزة ماديا وتحمل تمييزاتِ مناظرةٍ لتغيرات علائقية. الخلق هو دائما إنتاج خطوط وأشكال تفرقة. لكن من الحقيقي أن الشدة لا تنبسط دون أن تلتغيَ في هذا النسق المفروق الذي تخلقه. نلاحظ بوضوح كذلك أن تفرقة

(١) Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâce (1714)*, § 6.

نسق إنما تتمّ بالمزاوجة مع نسق أعمّ «ينفرق». إنه بهذا المعنى حتى الكائنات الحية لا تكذّب المبدأ الأمبيريقي للتقهقر، وأن تأحيدا للكل يأتي ليعوض التفرقات الموضعية، تماما مثلما يأتي إلغاء نهائيّ ليعوّض الإبداعات الأصلانية. نلحظ مع ذلك، تبعا للمجالات، ظهور تبدلات مهمة جدا. نسق فيزيائيّ ونسق بيولوجيّ يتميزان أوّلا بنظام **الأفكار** التي يجسّدانها أو يفعّلانها: تفاضليات هذا النظام أو ذاك. إنهما يتميزان بعد ذلك بسيرورة الفردنة التي تعيّن هذا التفعيل: مرة واحدة في النسق الفيزيائي، وعلى الأطراف فقط، بينما يتقبل النسق البيولوجي إسهامات متتابعة للفرادات ويشرك وسطه الداخلي كله في العمليات التي تحدث على الحدود الخارجية. إنهما يتميزان أخيرا بأشكال التفرقة التي تمثّل التفعيل ذاته: التنويع والتنظيم البيولوجيان في اختلافهما عن التكييف والتقسيم الفيزيائيين البسيطين. لكن أيّا كان المجال المعنيّ فإن إلغاء الفرق المنتِج ومحو التفرقة المنتَجة يظلان هما قانون البسط الذي يتبدى في التسوية الفيزيائية كما في الموت البيولوجي. مرة أخرى، مبدأ التقهقر لم يقع تكذيبه ولا نقضه أبدا. ومع ذلك، إذا كان «يفسّر» كل شيء فإنه لا يعرض شيئا. إذا كان كل شيء يدخل إليه مثلما تمكّنا من قول ذلك فإنه لا شيء يخرج منه. إذا لم يكن ثمة ما يناقضه، إذا لم يكن له نظام مضاد ولم يكن فيه استثناء، فإنه ثمة بالمقابل أشياء من نظام آخر. إذا كان التصاعد الموضعي للقصور الحراري وقع تعويضه بتقهقر أعمّ، فإنه لم يقع احتواؤه ولا إنتاجه البتة من قِبَل هذا الأخير. إنه قدَر المبادئ الأمبيريقية أن تترك خارجها عناصر أساسها الخاص. ومبدأ التقهقر لا يعرض بطبيعة الحال لا خلق النسق الأبسط ولا تطوّر الأنساق (الفرق الثلاثيّ للنسق البيولوجي مع النسق الفيزيائي). كذلك يشهد الحيّ على نظام آخر، على نظام غير متجانس وعلى

بُعد آخر ـ وكأن العوامل المفردِنة أو الذرات المأخوذة فرديا [٣٢٩] في قدرة تواصلها المتبادل وعدم استقرارها الساري، قد كانت تمتعت فيهما بدرجة تعبير فائقة(١).

ما هي صيغة هذا «التطور»؟ بقدر ما يكون نسق أكثر تعقيدا بقدر ما تظهر فيه **قيم تضمين خاصة**. إنه حضور هذه القيم هو الذي يسمح بالحكم على تعقّد أو على تشعّب نسق ما، ويعيّن الخواص السابقة للنسق البيولوجيّ. قيم التضمين مراكز تزميل. هذه المراكز ليست هي العوامل التكثيفية المفردِنة ذاتها، إنما هي ممثّلتها في مجموع معقّد في طريقه إلى الإنبساط. إنها هي التي تكوّن الخليات والقفزات الموضعية للقصور الحراري، في صلب نسقٍ مجموعه مطابقٌ مع ذلك للتقهقر: هكذا هي الذرات مأخوذة فرديان والتي ليست أقل إثباتا لقانون القصور الحراري المتصاعد مذ ننظر إليها في كتل، داخل نظام انبساط النسق الذي هي متضمَّنة فيه. بشهادته على تأثيرات فردية بين جزيئات موجَّهة، يمكن أن تقع مماثلة جهاز عضويّ، ثدييّ على سبيل المثال، بكائن مجهريّ. وظيفة هذه المراكز تتحدد بطرق عدة. أوّلا، طالما أن العوامل المفردِنة تشكّل ضربا من نومين الفينومين، فإننا نقول إن النومين يسعى إلى الظهور على ما هو عليه في الأنساق المعقدة، إنه يجد فينومينه الخاص في مراكز التزميل. بعد ذلك، طالما أن المعنى مرتبط **بـالأفكار** التي تتجسد وبالفردنات التي تعيّن هذا التجسد، نقول إن هذه المراكز

(١) François Meyer, *Problématique de l'évolution* (Presses Universitaires de France, 1945), p. 193: «اشتغال النسق البيولوجي ليس مناقضا إذًا للدينامكا الحرارية، إنه فقط خارج حقل تطبيقها...» ـ يذكّر فرنسوا ماير في هذا الاتجاه بسؤال جوردان: «هل الثدييّ كائن مجهريّ؟» (ص ٢٢٨).

تعبيرية أو إنها تجلي المعنى. أخيرا، طالما أن كل فينومين يجد علته في فرق شِدّة يحيط به إحاطة جنبات ينبثق بينها، نقول إن الأنساق المعقدة تنحو أكثر فأكثر إلى تبطُّن فروقها التكوينية: مراكز التزميل تباشر تبطّن العوامل المفردِنة ذاك. وبقدر ما يكون الفرق الذي يتوقف عليه النسق مستبطَنا في الفينومين، وبقدر ما تجد المعاودة ذاتَها داخلية، فإنها تكون أقل ارتهانا بالشروط الخارجية التي كان سيتوجّب عليها أن تضمن إعادة إنتاج «نفس» الفروق.

إن الفرق والمعاودة، يسعيان في نفس الوقت، مثلما تشهد على ذلك حركة الحياة، إلى التبطّن في [٣٣٠] نسق إشارة ـ علامة. للبيولوجيين الحق عندما لا يكتفون وهم يطرحون إشكال الوراثة بأن يسندوا إليها وظيفتين منفصلتين قد تكونان بمثابة التبدل والتناسل، لكنهم يريدون بيان الوحدة العميقة لهذه الوظائف أو لتشريطها المتبادل. تلك هي النقطة التي عندها تدخل نظريات الوراثة بالضرورة في فلسفة للطبيعة. يعني أن المعاودة ليست أبدا معاودة للـ «هو هو» بل هي دائما معاودة المختلف بما هو كذلك، وأن الفرق في ذاته موضوعه المعاودة. تشهد العوامل الفارقية، التكثيفية أو المفردِنة لحظة انبساطها في نسق (بشكل نهائيّ)، على دوامها في التضمين وعلى العوْد الأبديّ بصفته حقيقة هذا التضمين. شهود بُكْم على التقهقر والموت، مراكز التزميل هي كذلك النذائر المعتمة للعود الأبديّ. لكن هنا أيضا، الشهود البكم هم الذين يقومون بكل شيء، أو على الأقل، فيهم يتمّ كل شيء.

من فرط الحديث عن التطور، ينبغي الانتهاء إلى الأنساق النفسية. علينا أن نتساءل بالنسبة إلى كل ضرب من الأنساق عما يعود إلى الأفكار، عما يعود تناسبيا إلى الفردنة ـ التضمين وإلى التفرقة ـ

البسط. إذا كان الإشكال يتخذ طابع إجراء ملحّ مع الأنساق النفسية، فلأنه من غير المؤكد أبدا أن ضمير المتكلم المفرد والأنا ينتميان إلى مجال الفردنة. إنهما بالأحرى شكْلَا التفرقة. ضمير المتكلم المفرد يشكّل التنويع النفسي حصرا، والأنا يشكّل التنظيم النفسي. الأنا هو خاصة الإنسان من حيث هو نوع. التنويع النفسي ليس من نفس نمط التنويع البيولوجي لأن التعيين ينبغي أن يكون مساويا فيه لما يُعيَّن أو له نفس قدرته. لأجل ذلك قد كان ديكارت رفض كل تعريف للإنسان يعمل من خلال الجنس والفصل كما بالنسبة إلى نوع حيوانيّ: على سبيل المثال، حيوان عاقل. لكنه تدقيقا، يقدّم **الأنا أفكّر** بصفته طريقة **تعريف** أخرى قادرة على إظهار خصوصية الإنسان أو نوعية جوهره. بالتضايف مع ضمير المتكلم المفرد، ينبغي فهم الأنا امتداديا: يشير الأنا إلى الجهاز العضوي النفسي حصرا مع نقاطه المميَّزة التي تمثّلها مختلف الملكات التي تدخل ضمن تضمّن ضمير المتكلم المفرد. بحيث أن التضايف النفسي الأساسي يستبين في صيغة أفكّر **ذاتي**، مثلما يستبين التضايف البيولوجي في تكاملية النوع والأجزاء، الكيف والشمول. لأجل ذلك، يبدأ ضمير المتكلم المفرد والأنا، كلّ من جانبه، بفروق، لكن هذه الفروق [٣٣١] موزَّعة منذ البداية بطريقة تجعلها تلتغي طبقا لمتطلبات السداد والحس المشترك. يظهر ضمير المتكلم المفرد إذًا في النهاية أيضا بصفته الشكل الكلي للحياة النفسية دون فروق، ويظهر الأنا بصفته المادة الكلية لهذا الشكل. ضمير المتكلم المفرد والأنا ينبسطان، ولا يكفّان عن الانبساط عبر كامل تاريخ الكوجيتو.

العوامل المفردِنة، عوامل الفردنة المضمَّنة، ليس لها إذًا لا شكل ضمير المتكلم المفرد ولا مادة الأنا. ذلك أن ضمير المتكلم المفرد لا يقبل الانفصال عن شكل للهوية، والأنا عن مادة قوّمها اتصال

مشابَهات. الفروق المحتواة في ضمير المتكلم المفرد وفي الأنا يحملها الفرد ولا ريب؛ غير أنها ليست فردية أو مفردِنة، طالما أنها وقع التفكير فيها بالنسبة إلى هذه الهوية في ضمير المتكلم المفرد وهذه المشابهة في الأنا. كل عامل مفردِن هو سلفا، على النقيض من ذلك، فرقٌ وفرقُ فرقٍ. إنه مبنيّ على تنافر أساسيّ، إنه يعمل على أطراف هذا التنافر بما هو كذلك. لأجل ذلك لا تتوقف هذه العوامل عن التواصل في ما بينها عبر حقول الفردنة، مزمِّلة بعضها البعض في تبعية تقلب مادة الأنا كما شكل ضمير المتكلم المفرد. الفردنة متحركة، ليّنة تماما، عرضية، تحظى بأهداب وحواشي، لأن الشّدَد التي تحرّكها تزمّل شِدَدًا أخرى وهي مزمَّلة بأخرى وتتواصل مع كل الشِّدَد. الفرد ليس هو البتة اللامتجزئ، إنه لا يكفّ عن التجزؤ بتغيير طبيعته. إنه ليس أنّا في ما يعبّر عنه؛ إذ أنه يعبّر عن **أفكار** بصفتها كثرات داخلية مقدودة من علاقات فارقية ومن نقاط مميَّزة، من فرادات قبفردية. وفضلا عن ذلك هو ليس ضمير متكلم مفرد بصفته تعبيرا؛ إذ هنا أيضا هو يشكّل كثرة تفعيل، بصفتها تكثيفا للنقاط المميَّزة وجمعا مفتوحا للشِّدَد. غالبا ما وقعت الإشارة إلى هُدْب اللاتعيّن الذي قد كان حظي به الفرد، وإلى الخاصية النسبية، الفضفاضة والمائعة للفردية ذاتها (على سبيل المثال، حالة جزَيْئتين فيزيائيتين لم يعد بوسعنا متابعة فرديتهما عندما يطاول مجال حضور أحدهما أو حقل فردنة أحدهما الآخرَ؛ أو كذلك التمييز البيولوجي لعضو ولجهاز عضويّ يتوقف على وضعية الشِّدد المناسبة له تبعا لكونها مزمَّلة أوْ لا في حقل فردنة أوسع). لكن الخطأ يكمن في الاعتقاد بأن هذه النسبية أو هذا اللاتعيّن يعنيان شيئا غير مكتمل في الفردية، شيئا ما قد توقّف في الفردنة. [٣٣٢] على النقيض من ذلك هما يعبّران عن الاقتدار الإيجابيّ التام للفرد بما هو كذلك،

وعن الطريقة التي يتميز بها هذا الأخير بالطبيعة عن ضمير متكلم مفرد وعن أنًا. يتميز الفرد عن ضمير المتكلم المفرد وعن الأنا مثلما يتميز نظام التضمينات الكثيف عن النظام الامتدادي والكيفي للبسط. لا متعيّن، فضفاض، عرضيّ، متصل، مزمِّل - مزمَّل، هي كذلك خاصيات إيجابية مثبتة من قِبَل الفرد. كذلك ليست تكفي مضاعفة الأنوات، ولا «تلطيف» ضمير المتكلم المفرد لاكتشاف المنزلة الحقيقية للفردنة. لقد رأينا مع ذلك كم كان توجّب أن نفترض من أنًا بصفتها شرطا للشميلات العضوية المنفعلة، التي تلعب سلفا دور الشهود البكْم. لكن تحديدا شميلة الزمن التي تتمّ فيها الأنوات تحيل إلى شميلات أخرى كما إلى شهود آخرين، وتقودنا في مجالات ذات طبيعة أخرى حيث لم يعد ثمة لا أنا ولا ضمير متكلم مفرد، وحيث يبدأ على النقيض من ذلك النفوذ السديميّ للفردنة. ذلك أن كل أنا ما زال يحتفظ بمشابَهة في مادته، وكل ضمير متكلم مفرد بهوية حتى وإن كانت ملطَّفة. لكن ذاك الذي أساسه عدم مشابَهة، أو ذاك الذي غوْره فرقُ فرقٍ، فإنه لا يدخل ضمن مقولات ضمير المتكلم المفرد والأنا.

الاكتشاف الأكبر للفلسفة النيتشية، تحت اسم إرادة الاقتدار أو العالم الديونيزوس، ذاك الذي يعيّن قطيعته مع شوبنهاور هو هذا: لا ريب أن ضمير المتكلّم المفرد والأنا ينبغي أن يقع تجاوزهما في هوة غائرة؛ لكن هذه الهوة ليست مبنيا للمجهول وليست كليا مجردا في ما وراء الفردنة. على النقيض من ذلك، إنه ضمير المتكلم المفرد، إنه الأنا، هما الكلي المجرد. ينبغي أن يقع تجاوزهما، لكن بالفردنة وفيها، باتجاه العوامل المفردِنة التي تمحقهما والتي تشكل العالم الساري لديونيزوس. ما يتعذر تجاوزه هو الفردنة ذاتها. في ما وراء الأنا وضمير المتكلم المفرد، ليس ثمة المجهول وإنما

الفرد وعوامله، الفردنة وحقولها، الفردية وفراداتها القبفردية. ذلك أن القبفرديّ ما يزال مفردا مثلما القبْأنا والقبضمير المتكلم المفرد ما يزالان فرديين. ليس فقط «ما يزالان»، بل قد ينبغي القول «في النهاية». لأجل ذلك لا يجد الفردي الذي في الشدة صورته النفسية، لا في تنظيم الأنا ولا في تنويع ضمير المتكلم المفرد، وإنما على النقيض من ذلك في ضمير المتكلم المفرد المشروخ وفي الأنا المنحلّ، وفي تضايف ضمير المتكلم المفرد المشروخ والأنا المنحلّ. يظهر لنا هذا التضايف بوضوح، مثل تضايف المفكِّر والفكر، المفكِّر الواضح - المبهم بالنسبة إلى **أفكار** متميزة غامضة (المفكر الديونيزوسي). إنها **الأفكار** هي التي تقودنا من ضمير المتكلم المفرد المشروخ إلى الأنا المنحلّ. ما يزدحم على حافات الشرخ، وقد رأينا ذلك، هي [٣٣٣] **الأفكار** بصفتها إشكالات كذلك، أيْ بصفتها كثرات مقدودة من علاقاتٍ فارقية وتبدّلاتِ علاقاتٍ، بصفتها نقاطا مميَّزة وتغيّراتِ نقاطٍ. لكن هذه **الأفكار** تستبين في العوامل المفردِنة، في عالم الكميات التكثيفية المضمَّنة التي تقوّم الفردية الكلية العينية للمفكر أو نسق الأنا المنحلّ.

يجد الموت ذاته مدوَّنا في ضمير المتكلم المفرد وفي الأنا، مثلما يجد إلغاء الفرق ذاتَه مدوّنا في نسقِ انبساطٍ أو مثلما يأتي التدهور ليعوّض سيرورات التفرقة. من هذه الزاوية، يحاول الموت أن يكون محتوما، ومع ذلك فإن كل موت ليس أقلّ عرضية وعنفا، ويأتي دائما من خارج. لكن في نفس الآن للموت شكل آخر مغاير تماما، هذه المرة في العوامل المفردِنة التي تذيب الأنا: إنه حينئذ بمثابة «غريزة موت»، قدرة داخلية تحرر العناصر المفردِنة من صورة ضمير المتكلّم المفرد أو من مادة الأنا اللتين تحبسانها. قد كنا نكون على خطإ في الخلط بين وجهيْ الموت، وكأن غريزة الموت قد

كانت اختُزِلت في ميل إلى القصور الحراريّ المتزايد، أو في رجوع إلى المادة الجامدة. كل موت هو موت مضاعف، بإلغاء الفرق الكبير الذي يعرضه شموليا، بازدحام وتحرير الفروق الصغرى التي يُضمّنها في الشدة. لقد كان فرويد اقترح الفرضية التالية: الجهاز العضوي يريد الموت لكنه يريد أن يموت على طريقته، بحيث أن الموت الذي يطرأ فعليا يبدي دائما طرقا مختصرة وخاصية خارجية، عرضية وعنيفة، تتأبيان عن إرادة ـ الموت الداخلية. ثمة عدم تطابق ضروريّ بين الموت بصفته حدثا أمبيريقيا والموت بصفته «غريزة»، بصفته هيئة ترنسندنتالية. فرويد وسبينوزا كلاهما على حق: أحدهما بخصوص الغريزة والآخر بخصوص الحدث. مطلوبا من الداخل، يأتي الموت دائما من الخارج، في شكلٍ آخر منفعل وعرضيّ. الانتحار هو محاولة لجعل هذين الوجهين اللذين يتواريان، متطابقيْن ومنطبقيْن. لكن الحافتين لا تلتقيان، ويستمر كل موت في أن يكون مضاعفا. من ناحية هو «تفرقة» تأتي معوّضة تفرقات ضمير المتكلم المفرد والأنا في نسق شامل يؤحّدهما؛ من ناحية أخرى هو فردنة، اعتراض الفرد الذي لم يتعرّف على ذاته أبدا ضمن حدود الأنا وضمير المتكلم المفرد، حتى وإن كانا كليين.

ينبغي كذلك في الأنساق النفسية التي هي بصدد الانبساط أن تكون ثمة قيم تضمين، أي مراكز تزميل تشهد لصالح العوامل المفردِنة. هذه المراكز ليست متقوّمة بطبيعة الحال لا من طرف ضمير المتكلم المفرد ولا من طرف الأنا، بل من طرف بنية مختلفة تماما [٣٣٤] منتمية إلى نسق ضمير المتكلم المفرد ـ الأنا. هذه البنية ينبغي الإشارة إليها تحت اسم «الغير». إنها لا تشير إلى أيٍّ كان، وإنما فقط إلى أنا بالنسبة إلى ضمير المتكلم المفرد الآخر وضمير المتكلم المفرد الآخر بالنسبة إليّ. عيب النظريات هو تحديدا في

تأرجحها باستمرار بين قطب حيث يُردّ الآخر إلى وضع الموضوع وقطب حيث يُرفع إلى وضع الذات. حتى سارتر قد كان اكتفى بتدوين هذا التأرجح في الغير بما هو كذلك، مبيّنا أن الغير قد كان أصبح موضوعا عندما قد كنت ذاتا، ولم يكن قد أصبح ذاتا دون أن أكون قد كنت بدوري موضوعا. وبذلك كانت بنية الغير قد ظلت مجهولة كما اشتغالها في الأنساق النفسية. الغير الذي هو ليس أيّ شخص لكنه أنا بالنسبة إلى الآخر والآخر بالنسبة إلي في نسقين، **الغير القبْليّ** يتحدد في كل نسق بقيمته التعبيرية، أيْ بقيمته الضمنية والمزمّلة. لنتأمل وجها مذعورا (في ظروف تجربة حيث لا أرى ولا أحس أسباب هذا الذعر). هذا الوجه يعبّر عن عالم ممكن ـ العالم المرعب. نعني بالتعبير مثلما عنينا دوما، هذه الرابطة التي تحمل بشكل أساسيّ انفتالا بين معبِّر ومعبَّر عنه، بحيث لا يوجد المعبَّر عنه خارج المعبِّر، مع أن المعبِّر يستند إليه استناده إلى شيء ما مغاير تماما. بالممكن لا نعني إذًا أية مشابَهة وإنما حال المتضمَّن والمزمَّل، في لا تجانسه ذاته مع ما يزمّله: الوجه المذعور لا يشبه ما يرعبه، لكنه يزمّله في وضعية عالم مرعب. في كل نسق نفسيّ ثمة تجمهر ممكنات حول الواقع؛ لكن ممكناتنا هي الآخرون دوما. الغير لا يمكنه أن يكون مفصولا عن التعبيرية التي تقوّمه. حتى عندما نعتبر جسد الغير بمثابة موضوع، أذنيه وعينيه بمثابة قطع تشريحية، فإننا لا نجردها من كل تعبيرية، حتى وإن كنا بسّطنا إلى الحد الأقصى العالم الذي تعبّر عنه: العين نور متضمَّن، العين هي تعبيرة نور ممكن، الأذن تعبيرة صوت ممكن[1]. لكن عينيّا هي الخواص

---

(١) الغير بصفته عبارة، تضمينا وتزميلا لعالم «ممكن»: راجع Michel Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, N.R.F., 1967.

المسماة ثالثية التي صيغة وجودها مزمَّلة أوّلا من قِبَل الغير. ضمير المتكلم المفرد والأنا، على النقيض من ذلك، يتميزان مباشرة بوظائف الانتشار أو البسْط: إنهما لا يحسان فقط الكيفيات بعامة بصفتها منتشرة سلفا في امتداد نسقهما، بل هما يسعيان إلى بسط ونشر العالم المعبَّر عنه من طرف [٣٣٥] الغير، إما من أجل المشاركة فيه وإما من أجل تكذيبه (أبسُط الوجه المذعور للغير، أنشره في عالم مرعب يستحوذ عليّ واقعه أو أشجب عدم واقعيته). لكن روابط الانتشار هذه التي تشكّل كذلك تجمعاتنا كما نزاعاتنا مع الغير، تذيب بنيته وترجعه إلى وضع الموضوع في حالة أولى، وترفعه إلى وضع الذات في حالة ثانية. من أجل ذلك، للقبض على الغير بما هو كذلك، قد كان من حقنا المطالبة بشروط خاصة للتجربة، حتى وإن كانت شروطا اصطناعية: اللحظة التي ليس فيها بعدُ للمعبَّر عنه (بالنسبة إلينا) وجود خارج ما يعبِّر عنه. ـ الغير بصفته **تعبيرا عن عالَم ممكن.**

الغير، في نسق نفسيّ لضمير متكلم مفرد ـ أنا، يعمل إذًا بصفته مركز لفٍّ وتزميل وتضمين. إنه هو ممثّل العوامل المفرِدِنة. وإذا كان من الحقيقي أن جهازا عضويا يساوي كائنا مجهريا، فكم من الحريّ أن يصدق ذلك أكثر بالنسبة إلى الغير في الأنساق النفسية. إنه يشكّل فيها الترقّيات الموضعية للقصور الحراري بينما يمثّل بسْط الغير من طرف الأنا تقهقرا مطابقا للقانون. القاعدة التي قد كنا استندنا إليها آنفا: ألّا نفرِط في الانبساط، قد كانت عنت قبل كل شيء ألّا نفرط في الانبساط مع الغير، ألّا نفرط في بسط الغير، أن نحفظ قيمه المضمَرة، أن ننوّع عالمنا بتعميره بكل هذه المقاصد التي لا توجد خارج عبارتها. ذلك أنه ليس الغير هو ضمير متكلم مفرد آخر، لكن ضمير المتكلم المفرد هو آخر، ضمير متكلم مفرد مشروخ. ليس ثمة

حُبّ لا يبدأ بالكشف عن عالم ممكن من حيث هو كذلك، ملفوفا في الغير الذي يعبّر عنه. وجه ألبرتين قد كان عبّر عن التدامج بين الشاطئ والأمواج: «عن أيّ عالَم مجهول قد كانت ميّزتني؟» قصة هذا الحب النموذجيّ كلها، هي الانبساط المطوَّل للعوالم الممكنة التي عبّرت عنها ألبرتين، والذي تحوّله تارة إلى ذات فاتنة وطورا إلى موضوع مخيّب للأمل. من الحقيقي أن الغير يمتلك وسيلة لمنح حقيقة للممكنات التي يعبّر عنها، بمعزل عن النشر الذي قد نخضعها له. هذه الوسيلة هي اللغة. منطوقة من طرف الغير، تضفي الكلمات وضعية واقع على الممكن من حيث هو كذلك؛ من هنا أساس الزيف المدوَّن في اللغة ذاتها. إنه دور اللغة هذا المرتبط بقيم التضمين أو بمراكز التزميل، هو الذي يهبها قدراتها في الأنساق ذات الصدى الداخلي. بنية الغير ووظيفة اللغة المناظرة لها تمثّلان فعليا تبدّي النومين، صعود القيم التعبيرية وهذا النزوع إلى تبطّن الفرق في النهاية.

[٣٣٧] الخاتمة

الفرق والمعاودة

ما دام الفرق خاضعا لمتطلبات التصور فإنه ليس متفكَّرا فيه في حد ذاته ولا يمكنه أن يكون كذلك. سؤال: هل كان «دائما» خاضعا لتلك المتطلبات ولأية أسباب؟ يجب تفحصه عن قرب. لكن يظهر أن **المتنافرات** المحض إما أنها تشكل الما وراء العلوي لذهن ربانيّ لا يطاله فكرنا التصوري وإما أنها تشكل الما تحت الجهنمي لمحيطِ تباينٍ يتعذر علينا سبر أغواره. وعلى أيّة حال، الفرق في حد ذاته يبدو أنه يقصي كل علاقة بين المغاير والمغاير، علاقة هي التي ستجعله قابلا للتعقل. قابلا للتعقل، يبدو أنه لن يصير كذلك إلا وهو مروَّض أي خاضع للطوْق الرباعي للتصور: الهوية في المفهوم، التقابل في المحمول، المماثلة في الحكم، المشابهة في الإدراك. وإذا كان ثمة عالَم كلاسيكيّ للتصور مثلما أوضح فوكو ذلك جيدا، فإنه يتحدد بهذه الأبعاد الأربعة التي تجوبه وتنظمه. إنها الجذور الأربعة لمبدإ العلة: هوية المفهوم الذي يتفكر ذاته في **علة معرفة** (*ratio cognoscendi*)؛ تقابُل المحمول المنبسط في **علة صورية** (*ratio fiendi*)؛ مماثلة الحكم موزَّعَة في **علة وجود** (*ratio essendi*)؛ مشابهة الإدراك التي تُعيّن **علة فاعلة** (*ratio agendi*). كل فرق آخر، كل فرق لا يتجذر على هذا النحو سيكون مشطّا وغير

نسيق وغير عضوي: إنه كبير جدا أو صغير جدا، ليس ليقع التفكير به وحسب، بل ليكون. إن الفرق وقد وقع التوقف عن التفكير به، يتلاشى في الليس. ونستخلص من ذلك أن الفرق في ذاته يظل ملعونا وعليه أن يتوب أو أن تضعه تحت كلكلها أنواع العلة التي تجعله قابلا للحياة والتفكر وتجعل منه موضوع تصور عضويّ.

لعل الجهد الأكبر للفلسفة قد تمثّل في جعل التصور لامتناهيا (انتشائيا). فالأمر يتعلق ببسط التصور حتى أكبر وأصغر ما في [٣٣٨] الفرق؛ وبإعطاء منظور مؤكد للتصور أي بابتداع تقنيات ثيولوجية وعلمية وإستيطيقية تمكّنه من إدماج عمق الفرق في ذاته؛ وبالعمل على أن يستولي التصور على الغامض؛ وعلى أن يتضمن تلاشي الفرق الدقيق وتجزئة الفرق الكبير، وعلى أن يستأثر بقدرة الإنذهال والانتشاء والقسوة وحتى الموت. بإيجاز، يتعلق الأمر بجعل القليل من دم ديونيزوس (Dionysos) يسري في الأوردة العضوية لأبولون (Apollon). هذا الجهد قد خالط دائما عالَم التصور. والأمنية القصوى للعضوي هي أن يصير انتشائيا وأن يستولي على الْفِي ذاته. لكن هذا الجهد كان بلغ أوجَه في لحظتين مع ليبنيتز ومع هيغل. في الحالة الأولى، استولى التصور على اللانهائي لأن تقنية للامتناهي في الصغر تحتضن أصغر فرق وتلاشيه؛ في الحالة الثانية لأن تقنية للامتناهي في الكبر تحتضن أكبر فرق وتَمزُّقَه. والاثنان متفقان لأن الإشكال الهيغلي هو أيضا إشكال التلاشي والإشكال الليبنيتزي هو أيضا إشكال التمزق. إن التقنية الهيغلية كائنة في حركة التناقض (يجب أن يذهب الفرق إلى غايةٍ هناك وأن يمتد على غاية هناك). إنها تتمثل في إدراج العرضيّ في الماهية وفي الاستيلاء على اللانهائي بأسلحة هوية تركيبية متناهية. التقنية الليبنيتزية كائنة في حركة علينا أن نسميها لا تماكنا؛ إنها تتمثل في

بناء الماهية انطلاقا من العرضيّ وفي الاستيلاء على المتناهي بواسطة الهوية التحليلية اللامتناهية (على الفرق أن يتعمق إلى غاية هناك). لكن ما جدوى جعل التصور لامتناهيا؟ إنه يحتفظ بكامل اقتضاءاته. فما وقع اكتشافه هو فحسب **أساسٌ** يحيل شطط ونقص الفرق إلى المطابق والشبيه والمماثل والمقابل: العلة أصبحت أساسا، أي علة كافية لم تعد تترك شيئا يفلت منها. لكن لا شيء تغير، إذ يظل الفرق ملعونا، وإنما اكتشفنا وحسب وسائل ألطفَ وأجلَّ لجعله يتوب أو لإخضاعه ووضعه تحت كلْكَل مقولات التصور.

هكذا يبدو أن التناقض الهيغلي يدفع الفرق إلى الأقصى؛ إلا أن هذه السبيل هي الردب الذي يؤول بالفرق إلى الهوية ويجعل الهوية كافية لجعل الفرق يكون ويُتفَكَّر. إنه بالنسبة إلى المطابق وتبعا للمطابق وحسب، يكون التناقض هو الفرق **الأكبر**. الإنتشاءات والإنذهالات مصطنعة؛ والغامض [٣٣٩] مبيَّن سلفا منذ البداية. لا شيء يبيّن ذلك بشكل أفضل من التركيز الأحادي المسيخ للدوائر في الديالكطيقا الهيغلية. ولعله يجب قول نفس الشيء وإن بكيفية أخرى على شرط التساتل في العالم الليبنيزي. وليكن مفهوم مثل مفهوم اللاتماكن عند ليبنيتز. يتفق الجميع على الاعتراف بأن اللامتماكن لا يمكن رده إلى المتناقض والمتماكن لا يمكن رده إلى المطابق. بل إن المتماكن واللامتماكن يدلان بهذا المعنى على علة كافية مخصوصة وعلى حضور للانهائي، ليس في جملة العوالم الممكنة وحسب بل في كل عالم يمكن اختياره. من الأعسر القول فيمَ تتمثل هذه المفاهيم الجديدة. بيْد أن ما يشكّل التماكن يبدو لنا أنه هذا فقط: شرط أقصى تواصل لأقصى فرْق، أي شرط تساتل السلسلات القائمة حول فرادات المتصل. وبالعكس فإن لا تماكن العوالم

ينحسم بجوار الفرادات التي قد تُلهِم سلسلات متنافرة في ما بينها. بإيجاز، مهما أصبح التصور لانهائيا، فإنه **لا يحوز قدرة تأكيد التباين ولا قدرة الانحراف عن المركز.** بل يلزمه عالَم متساتل أحادي المركز: عالم لا نكون فيه سكارى إلا ظاهريا وحيث يتظاهر العقل بالسكر ويغنّي لحنا ديونزيسيا، إلا أنه ما يزال العقل «المحض». ذلك أن العلة الكافية أو الأساس ليس غير وسيلة جعل المطابق يسيطر على اللانهائي ذاته وجعل اتصالية المشابهة وعلاقة المماثلة وتقابل المحمولات، تدخل في اللانهائي. إلى ذلك تُردّ أصالة العلة الكافية: تأمين أفضل لخضوع الفرق للنير الرباعي. ما هو مهلِك ليس هو إذن اقتضاء التصور المتناهي وحسب والذي يتمثل في تحديد لحظة سعيدة للفرق، لحظة لا هي أكبر مما يلزم ولا هي أصغر مما يلزم، لحظة بين الشطط والنقصان؛ بل هو على ما يبدو، الإقتضاء المعاكس للتصور اللانهائي الذي يزعم استيعاب لا متناهي كبر ولا متناهي صغر الفرق، استيعاب الشطط والنقصان ذاتهما. **إنها إمية المتناهي واللامتناهي كلها هي التي لا تتلاءم جيدا والفرقَ** لأنها تشكل نقيضة التصور فحسب. وقد رأينا ذلك بخصوص الحساب: التأويلات التناهوية الحديثة ليست أقل خيانة لطبيعة الفارقيّ من التأويلات اللاتناهوية القديمة، لأنهما معا لا يتمكنان من المصدر اللا قضويّ أو الما تحت تصوّريّ، أي من «الإشكال» الذي منه يستمد الحساب قدرته. وفضلا عن ذلك فإنها إمية الصغير و[٣٤٠] الكبير، سواء في التصور المتناهي الذي يقصيهما معا وسواء في التصور اللامتناهي الذي يريد أن يفهمهما معا والواحد بالآخر - إنها هذه الإمية بعامة هي التي لا تتلاءم البتة مع الفرق لأنها تعبّر فحسب عن ترددات التصور بالنسبة إلى هوية مهيمنة دوما، أو بالأحرى ترددات **المطابق** بالنسبة إلى مادة عصية دوما،

تارة يستبعد شططها ونقصانها وطورا يستوعبهما. في النهاية، لنعد إلى ليبنيز وهيغل في جهدهما المشترك للوْصول بالتصور إلى اللانهائي. لسنا متيقنين من أنْ ليس ليبنيتز هو الذي يذهب إلى «الأبعد» (وأن يكون من بين الاثنين هو الأقل لاهوتية): ففهمه لـ**الفكرة** بوصفها جملة علاقات فارقية ونقاط مفردة، طريقته في الانطلاق من العرضي وفي بناء الماهيات بصفتها مراكز تزميل حول الفرادات، استشعاره للتباينات، طريقته في اللاتماكن، مقاربته لعلة معاكسة بين الواضح والمتميز، كل ذلك يبيّن لمَ يزمجر الأساس بأكثر قدرة عند ليبنيتز ولمَ الانتشاء والإنذهال هما في هذا العمق أقل تصنعا، والظلمة مدرَكة بشكل أفضل، وشواطئ ديونيزوس واقعيا أكثر قربا.

ما الباعث الذي جعل الفرق تابعا لمتطلبات التصور المتناهي أو اللامتناهي؟ من الصائب أن نعرّف الميتافيزيقا بالأفلاطونية لكن من غير الكافي تعريف الأفلاطونية بالتمييز بين الماهية والمظهر. التمييز الأول الصارم الذي أقامه أفلاطون هو التمييز بين المثال والنسخة؛ بيْد أن النسخة ليست قَطّ مجرد مظهر بما أنها تمثل مع **الفكرة** بصفتها مثالا علاقة داخلية روحية، عقلية وأنطولوجية. التمييز الثاني الأعمق هو التمييز بين النسخة ذاتها والإستيهام. من الواضح أن أفلاطون لا يميز بل ولا يقابل بين المثال والنسخة إلا من أجل الحصول على معيار انتقائيّ بين النسَخ والسيمولاكرات، الأولى من حيث هي قائمة على علاقتها بالمثال والثانية مستبعَدة لأنها لا تتحمل لا امتحان النسخة ولا مطلب المثال. إذا كان ثمة من مظهر إذن، فإنما يتعلق الأمر بالتمييز بين المظاهر الأبولونية البهية الشرعية ومظاهر أخرى خبيثة وشريرة ومخادعة لا تحترم لا الأساس ولا ما يقوم عليه. إنها هذه الإرادة الأفلاطونية في طرد السيمولاكر هي التي

تؤدي إلى خضوع الفرْق. ذلك أن المثال لا يمكن حدّه إلا بوضع هوية بصفتها ماهية **الْـفِي ذاته والْـبِذاته** (άυτό χαθ άυτό)؛ والنسخة لا يمكن حدّها إلا بانفعال مشابهةٍ داخلية بصفتها خاصية [٣٤١] **للشبيه**. ولأن المشابَهة داخلية فإن النسخة يجب أن يكون لها هي ذاتها علاقة داخلية مع الكيان والحق تكون من جهتها شبيهة بالعلاقة بالمثال. ويجب في النهاية أن تُبنى النسخة في مسرى منهج يسند لها من بين محمولين متقابلين، المحمول الذي يتلاءم والمثالَ. في كل هذه الأحوال لا يمكن للنسخة أن تختلف عن السيمولاكر إلا بإلحاق الفرق بهيئات **الهو هو والشبيه والمماثل والمقابل**. ولا شك أن هذه الهيئات لا تتوزع بعدُ عند أفلاطون مثلما ستفعله في العالم المنبسط الذي هو عالم التصور (انطلاقا من أرسطو). فأفلاطون يستهل ويعلّم لأنه يتحرك في نظرية لـا**الفكرة** ستجعل انبساط التصور ممكنا. لكنه دافعٌ أخلاقيّ حقا في كل خلوصه هو الذي ينكشف عنده: إرادة استبعاد السيمولاكرات أو الإستيهامات لا دافع لها غير الدافع الأخلاقي. ما هو مدان في السيمولاكر هو حالة الفروق الأوقيانوسية الحرة والتوزّعات المترحّلة والفوضويات الظافرة، كل هذا الدهاء الذي يطعن في مفهوم المثال كما في مفهوم النسخة. فيما بعد، سيكون لعالم التصور أن ينسى تقريبا أصله الأخلاقي ومفترضاته الأخلاقية. هذه المفترضات ستواصل مع ذلك عملها في التمييز بين الأصلي والفرعي، بين الأصيل والتابع، بين الأس والمؤسَّس، تمييزا يحرّك تراتبيات ثيولوجيا تصورية بمواصلة تكاملية المثال والنسخة.

التصور هو محلّ الوهم الترنسندنتالي. ولهذا الوهم عدة أشكال، أربعة أشكال متداخلة تناظر تخصيصا الفكر والحسيّ **والفكرة** والكينونة. يكتسي الفكر بالفعل «صورة» مكوَّنة من مسلمات تشوه

ممارسته وتكوّنيته. وتبلغ هذه المسلمات أوجَها في وضع ذات مفكرة موحَّدة بصفتها مبدأ هوية للمفهوم بعامّة. لقد حدث انزلاق من العالم الأفلاطوني إلى عالم التصور (لذلك، قد كان بإمكاننا تقديم أفلاطون هنا مرة أخرى على أنه في مصدر وفي ملتقى قرار). «هو هو» **الفكرة** الأفلاطونية كمثال يضمنه **الخير** ترك مكانه لهوية المفهوم الأصلي القائم على الذات المفكرة. الذات المفكرة تمنح المفهوم ملازِماته الذاتية: الذاكرة والتعرف والوعي بالذات. لكنها الرؤية الأخلاقية للعالم هي التي تتواصل على هذا النحو وتتصور في هذه الهوية الذاتية المؤكَّدة كـ**حسّ مشترك** (**تفكير طبيعيّ كليّ** (*cogitatio natura universalis*)). عندما يجد الفرق ذاته تابعا بفعل الذات المفكرة لهوية المفهوم (حتى وإن كانت [٣٤٢] هذه الهوية تركيبية) فإن الذي يمّحي هو الفرق داخل الفكر، هذا الفرق بين فعل التفكير والفكر، هذه **التناسلية** لفعل التفكير، هذا الشرخ العميق للأنا الذي يقوده إلى ألّا يفكر إلا بالتفكير في انفعاله الخاص وحتى في موته الخاص داخل الشكل المحض والخاوي للزمن. إنعاش الفرق في الفكر هو حلّ هذه العقدة الأولى التي تتمثل في تصور الفرق من وجهة نظر هوية المفهوم والذات المفكرة.

الوهم الثاني يخص بالأحرى تبعية الفرق للمشابهة. فالمشابَهة كما تتوزع في التصور لم تعد في حاجة لتكون بالضبط مشابَهةَ النسخةِ للمثال، بل تترك ذاتها تتعيّن كمشابَهة للحسي (المتنوع) مع ذاته، بحيث أن هوية المفهوم تكون قابلة للانطباق عليها، وتقبل هي بدورها إمكانية التنويع. ويأخذ الوهم الشكل التالي: أن ينزع الفرق ضرورة إلى الإمحاء في الكيفية التي تحجبه في نفس الوقت الذي ينزع فيه اللامتساوي إلى مساواة ذاته في الشمول حيث يتوزع هو. إن مبحث المساواة أو التعادل الكميين يأتي هنا ليضاعف مبحث

المشابهة والتمثل الكيفيين. لقد رأينا كيف أن هذا الوهم قد كان وهْم «السداد» المكمّل للوهم السابق ولـ «حسّه المشترك». هذا الوهم ترنسندنتاليّ لأنه من الحقيقي تماما أن الفرق يمّحي كيفيا وامتداديا. ومع ذلك هو وهْمٌ إذ أن طبيعة الفرق ليست لا في الكيفية التي تحجبها ولا في الامتداد الذي يفسرها. إن الفرق تكثيفيّ وهو يختلط والعمقَ بصفته **فضاءً** غير ممتد وغير محدد، بصفته رحِما للامتساوي وللمغاير. لكن الشِّدة ليست محسوسة، إنها كينونة الحسي حيث يستند المغاير إلى المغاير. إنعاش الفرق في الشِّدة من حيث هي كينونة الحسي، معناه حلّ العقدة الثانية التي كانت جعلت الفرق منوطا بالشبيه في الإدراك الحسي ولم تكن تمكّن من الإحساس به إلا بشرط تمثّل المتباين مأخوذا بصفته مادة للمفهوم المُتطابِق.

الوهم الثالث يخص السلبي والكيفية التي بها يجعل الفرق منوطا به في شكل التحديد كما في شكل التقابل. الوهم الثاني كان هيأنا سلفا لاكتشاف مخاتلة السلبي هذه: إنه في الكيف وفي الامتداد تنقلب الشِّدة، تظهر ورأسها إلى الأسفل، وقدرتها على تأكيد الفرق تخونها أشكال التحديد الكيفي والكمي، أشكال التقابل الكيفي والكمي. التحديدات والتقابلات هي ألعاب سطح في البعدين الأول والثاني، [٣٤٣] بينما العمق الحي، خط الزاوية، مأهول بفروقات دون سلب. تحت سطحية السلبي ثمة عالم «التشتت». تدقيقا، مصدر الوهم الذي يُخضع الفرق لقدرة السلبي الكاذبة يجب أن يقع البحث عنه، ليس في العالم الحسي ذاته وإنما في ما يعمل في العمق ويتجسد في العالم الحسي. لقد رأينا أن **الأفكار** قد كانت موضوعيات حقيقية، مقدودة من عناصر ومن علاقات فارقية ومحبوّة بضرب مخصوص هو «الإشكاليّ». لا يشير الإشكال المحدَّد على هذا النحو إلى أيّ جهل في الذات المفكرة بأكثر مما يعبّر عن

صراع، بل هو يخص موضوعيا الطبيعة الفكرانية من حيث هي كذلك. ثمة إذن **ليْسٌ** (μή όν)، لكن لا يجب الخلط بينه وبين **اللا - كينونة** (ούχ όν)، فهو يعني كينونة الإشكالي وليس كينونة السلبي إطلاقا: **لا** (Ne) زائدة عوض «لا» (non) السلب. هذا **الليس** يسمى هكذا لأنه يسبق كل تأكيد؛ وبالمقابل هو إيجابيّ تماما. فـ**الأفكار - المشكلات** هي كثْرات إيجابية، إيجابيات ملآى ومتمايزة، مرسومة بمسار التعين المتبادل والتام الذي يعزو الإشكال إلى شروطه. إن واقعة كونه «متوضّعا» (وبذلك كونه معزوّا إلى شروطه، كونه متعينا بالتمام) هي التي تشكّل إيجابية الإشكال. من وجهة النظر هذه، من الحقيقي أن الإشكال يولّد القضايا التي تحققه بوصفها إجابات أو حالات حلّ. هذه القضايا، تمثّل من جهتها إثباتاتٍ موضوعاتُها الفروق التي تتطابق وعلاقات وفرادات المجال الفارقيّ. إنه بهذا المعنى يكون بمقدورنا إقامة تمييز بين الإيجابي والإثباتيّ، نعني بين إيجابية **الفكرة** بصفتها وضعا فارقيا وما تنسله من إثباتات تجسدها وتحلّها. عن هذه الإثباتات لا يمكننا القول إنها إثباتات مغايرة وحسب بل **إثباتات فروق** بموجب الكثرة الخاصة بكل **فكرة**. فالإثبات بصفته إثباتا للفرْق إنما هو ناتج عن إيجابية الإشكال بصفتها وضعا فارقيا؛ والإثبات التعددي ولّدته الكثرة الإستشكالية. إنه من ماهية الإثبات أن تكون هي بذاتها تعددية وأن تثبت الفرق. أما فيما يخص السلبي فإنه ظِلّ الإشكال الملقى على الإثباتات الحاصلة فحسب؛ إلى جانب الإثبات ينتصب السلب بصفته صنوا عاجزا لكنه يشهد على اقتدار آخر هو اقتدار الإشكال الفعال والدائم.

بيْد أن كل شيء ينقلب إذا انطلقنا من القضايا التي تمثّل هذه الإثباتات في الوعي. ذلك أن **الفكرة**ـ الإشكال [٣٤٤] هي لاواعية

بطبيعتها: إنها لا قضوية وما تحت تصورية ولا تشبه القضايا التي تمثّل ما تنسله هي من إثباتات. إذا حاولنا إعادة بناء الإشكال على صورة وعلى مشابهة قضايا الوعي، حينها يتحقق الوهم، يتحرك الظل ويبدو وكأنه يكتسب حياة مستقلة: سنقول إن كل إثبات يحيل إلى سلبه ولا «معنى» له إلا بسلبه، في نفس الآن الذي يحل فيه سلب معمَّم، **لا كينونة** (όυχ όν)، محل الإشكال ولَيْسه (son μή όν). ويبدأ التاريخ الطويل لتشويه الديالكطيقا الذي يجد منتهاه مع هيغل، والذي يتمثل في الاستعاضة عن لعبة الفرق والفارقيّ بعمل السلبي. فعوض أن تتحدد بـ (لا) ـ كينونة بوصفها كينونة المشكلات والأسئلة، تتحدد الهيئة الديالكطيقية الآن بـ **لا ـ كينونة** بوصفها كينونة السلبي. إن تكاملية الإيجابي والإثباتيّ، الوضع الفارقي وإثبات الفرق، يحل محلهما التكون الكاذب للإثبات الذي ينتجه السلبي، وبما هو سلب السلب. والحق يقال، كل هذا لن تكون له قيمة من دون الاستتباعات العملية والمفترضات الأخلاقية لمثل ذاك التشويه. لقد رأينا كل ما كان يعنيه هذا التثمين للسلبي والروح المحافظ لمثل تلك المغامرة وسطحية الإثباتات التي نزعم إيجادها على هذا النحو والكيفية التي تخلينا بها حينئذ عن أرقى مهمة ـ المهمة المتمثلة في تعيين المشكلات وفي إناطة قدرتنا التقريرية والإبداعية بها. لذلك بدت لنا الصراعات والتقابلات والتناقضات على أنها مفاعيل سطح وظاهرات وعي عارضة بينما يحيا اللاوعي بالمشكلات والفروق. فالتاريخ لا يمر بالسلب وبسلب السلب وإنما بتقرير المشكلات وإثبات الفروق. لكنه ليس أقل دموية ووحشية لهذا السبب. وحدها ظلال التاريخ تحيا بالسلب؛ أما الأبرار فيدخلونه بكامل اقتدارِ فارقيٍّ موضوعٍ وبفرق مثبت؛ إنهم يحيلون الظل إلى الظل ولا يسلبون إلا كنتيجة لإيجابيةٍ ولإثباتٍ

أوّليْن. ومثلما يقول نيتشه، بالنسبة إليهم، الإثبات أوّل، وهو يثبت الفرق أما السلب فهو نتيجة وحسب، انعكاس يتضاعف فيه الإثبات[1]. لذلك تتخذ الثورات الحقيقية هي أيضا هيئة الاحتفالات. التناقض ليس هو سلاح البروليتاريا بل هو بالأحرى الكيفية التي بها تدافع البورجوازية عن ذاتها وتحمي ذاتها، إنه الظل الذي وراءه [٣٤٥] تقيم زعمها في البت في المشكلات. إننا لا «نحلّ» التناقضات، إننا نلغيها باستحواذنا على الإشكال الذي لم يكن يفعل غير إسقاط ظله عليها. في كل مكان، السلبي هو ردة فعل الوعي وتشويه الفاعل الحقيقي والممثل الحقيقي. وكذا الفلسفة أيضا فإنها ضحية النقائض النظرية التي هي نقائض الوعي طالما بقيت في حدود التصور. إن إمّية: هل ينبغي أن يُفهم الفرق كتحديد كمّيّ أو كتقابل كيفيّ؟ ليست أقل خلوّا من المعنى من إمية الصغير والكبير. ذلك أن الفرق سواء كان تحديدا أو تقابلا فإنما تقع مماثلته بشكل جائر بلا ـ كينونة سلبية. ومن هنا إمّية وهمية أخرى: إما أن الكينونة إيجابية تامة وإثبات محض لكن حينئذ لا وجود لفرق، والكينونة غير متمايزة؛ وإما أن الكينونة تحتمل فوارق، إنها فرْق، وثمة لا ـ كينونة وكينونة للسلبي. كل هذه النقائض تترابط وتتبع نفس الوهم. علينا أن نقول في نفس الوقت إن الكينونة إيجابية تامة وإثبات محض لكن ثمة (اللا) كينونة التي هي كينونة الإشكالي، كينونة المشكلات والأسئلة وليس البتة كينونة السلبي. في الحقيقة، مصدر النقائض هو هذا: مذ نتجاهل طبيعة الإشكالي والكثرة التي تعيّن فكرة، مذ نختزل الفكرة في الهو هو أو في هوية المفهوم، حينئذ يأخذ السلبي انطلاقته. فعوض المسار الإيجابي للتعيين في الفكرة، نبرز مسار تقابل

---

(١) Cf. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, I, §10.

محمولات متضادة أو تحديد محمولات أولى. إنعاش الفارقيّ في **الفكرة** والفرق في الإثبات الذي يصدر عنها، معناه قطع ذلك الرباط الجائر الذي يُخضع الفرق للسلبي.

أخيرا، الوهم الرابع يخص إخضاع الفرق لمماثلة الحكم. وبالفعل، هوية المفهوم لا تمنحنا بعدُ قاعدة تعيين عينيّ؛ إنها تمثُل وحسب بوصفها هوية مفهوم غير متعيّن، **كائنا** أو **أنا** موجودا (هذا الأنا موجود الذي قد كان كانط قال عنه إنه قد كان الإدراك الحسي أو الإحساس بوجود، بمعزل عن كل تعيين). ينبغي إذاً أن توضع مفاهيم قصوى أو محمولات أولى وأصلية بوصفها قابلة للتعيين. ونحن نتعرف عليها من خلال أن كل واحد منها يقيم علاقة داخلية مع الكينونة: إنه بهذا المعنى تكون هذه المفاهيم نظائر أو تكون الكينونة نظيرا بالنسبة إليها وتكتسب في نفس الوقت هوية حس مشترك توزيعيّ وسداد ترتيبيّ (لقد رأينا كيف أن المماثلة كان لها شكلان لم يكونا يرتكزان على المساواة وإنما [٣٤٦] على داخلانية علاقة الحكم). إذاً، لا يكفي التصورَ الاستنادُ إلى هوية مفهوم غير متعيّن، ينبغي أن تكون الهوية ذاتها متصوَّرة كل مرة في عدد معيّن من المفاهيم القابلة للتعيين. هذه المفاهيم الأصلية التي تكون الكينونة بالنسبة إليها توزيعية وترتيبية، تسمّى أجناس وجود أو مقولات. بيْد أنه تحت إمرتها يمكن لمفاهيم فرعية مخصوصة أن تكون متعينة من جهتها بواسطة منهج قسمة أي بلعبة المحمولات المتضادة في كل جنس. وهكذا يخصّ الفرق ذاته بحدّين يتخذان شكلين لا يقبلان الاختزال لكنهما متكاملان، يرسمان انتماءه إلى التصور (الكبير والصغير): المقولات بوصفها مفاهيم **قبْلية** والمفاهيم الأمبيريقية؛ المفاهيم الأصلية القابلة للتعيين والمفاهيم الفرعية المتعيّنة؛ المتماثلات والمتقابلات؛ **الأجناس العليا والأنواع**. توزيع

الفرق هذا، المتناسب بالكلية ومقتضيات التصور، ينتمي بالأساس إلى الرؤية التماثلية. لكن شكل هذا التوزيع الذي تحكمه المقولات بدا لنا خادعا لطبيعة الكينونة (بوصفه مفهوما جمعيا وأصليا) ولطبيعة التوزيعات ذاتها (بوصفها توزيعات مترحّلة وليست مستقرة أو ثابتة) ولطبيعة الفرق (بوصفه فرقا مفردِنا). ذلك أن الفرد لم يقع ولم يعد يقع التفكير به إلا بوصفه من يحمل فروقات بعامة، في نفس الوقت الذي تتوزع فيه الكينونة ذاتها في الأشكال الثابتة لهذه الفروق وتقال تماثليا على كل ما هو كائن.

لكن علينا أن نلاحظ أن أوهام التصور الأربعة لا تشوّه المعاودة أقل من تشويهها للفرق؛ وذلك لأسباب متشابهة من بعض النواحي. في المقام الأول، لا يتوفر التصور على أيّ معيار مباشر وإيجابيّ للتمييز بين المعاودة ونظام العمومية، المشابهة أو التكافؤ. لذلك وقع تصوير المعاودة بوصفها مشابهة كاملة أو مساواة قصوى. في الواقع - وهذه هي النقطة الثانية - لا يستدعي التصور هوية المفهوم لتفسير المعاودة أقل من استدعائها لفهم الفرق. فالفرق وقع تصوّره في المفهوم الموحَّد وبذلك وقع اختزاله في مجرد فرق مفهوميّ. على العكس من ذلك وقع تصور المعاودة خارج المفهوم بوصفها فرقا دون مفهوم، **لكن دائما تحت مفترَض مفهوم موحَّد**: هكذا تكون ثمة معاودة عندما تتمايز أشياء **بالعدد**، في المكان وفي الزمان، [٣٤٧] ومفهومها هو ذاته. إنه إذن بنفس الحركة تحتوي هوية المفهوم في التصور على الفرق وتمتد إلى المعاودة. وينجم عن ذلك وجه ثالث: من البديهي أن المعاودة ما عاد يمكنها أن تقبل إلا تفسيرا سلبيا. فالأمر يتعلق فعلا بتفسير إمكان فروق دون مفهوم. إما أنّا سنستدعي تحديدا منطقيا للمفهوم في كل واحدة من لحظاته، أي «تثبيتا» نسبيا بحيث أنه مهما مضينا بعيدا بتضمُّن المفهوم فثمة دائما أشياء لا

تحصى يمكنها التطابق معه بما أنّا لن نصل قَطّ في الواقع إلى لا تناهي هذا التضمن الذي قد يجعل من كل فرق فرقا مفهوميّا. لكن هاهي المعاودة إذا بها لم تُفسَّر إلا تبعا لتحديد نسبي لتصورنا للمفهوم؛ وإنه من هذه الزاوية تحديدا نحرم أنفسنا من كل وسيلة للتمييز بين المعاودة ومجرد المشابهة. وإما على العكس من ذلك سنستدعي تقابلا حقيقيا قادرا على فرض تثبيت طبيعيّ مطلق على المفهوم، إما بتخصيصه بتضمّن متناه ضرورة من جهة الحق وإما بتحديد نظام خارج عن تضمن المفهوم حتى وإن كان تضمّنا لا محدودا، وإما بجعل قوّى تُعارض اللوازم الذاتية للمفهوم اللامتناهي تتدخل (ذاكرة، تعرّف، وعي بالذات). لقد رأينا كيف أن هذه الحالات الثلاث قد كانت بدت وكأنها تجد تحققها في المفاهيم الاسمية، في مفاهيم الطبيعة وفي مفاهيم الحرية - في الكلمات والطبيعة واللاوعي. وفي كل هذه الحالات، وبفضل التمييز بين التثبيت الطبيعي المطلق والتثبيت الاصطناعي أو المنطقي، كانت لدينا ولا ريب الوسيلة التي نميز بها بين المعاودة ومجرد المشابهة بما أن الأشياء يقال عنها إنها تتكرر عندما تختلف تحت مفهوم هو ذاته **بإطلاق**. ومع ذلك ليس هذا التمييز فحسب بل والمعاودة هما ههنا مفسَّران بكيفية سلبية بالتمام. **الضمير الرابع** (اللغة) يعاود لـ**أنه** (الكلمات) ليس واقعيا، لأنه ليس لنا من تعريف آخر غير التعريف الإسمي. الضمير الرابع (الطبيعة) يعاود لـ**أنه** (المادة) لا داخلانية له، لأننا **متخارجون**. **الضمير الرابع** (اللاوعي) يعاود لـ**أنه** (الأنا) يَكبت، لـ**أنه** (الهو) ليس له تذكّر وتعرّف ووعي بالذات - ونكاد نكون دون غريزة إذ الغريزة هي الملازم الذاتي للنوع بصفته مفهوما. بإيجاز، إنّا نعاود دوما تبعا لما لسنا إياه ولما لا نملكه. إنّا نعاود لأنّا لا نسمع. وكما كان قال كياركيغارد، إنها معاودة الأصمّ أو

بالأحرى للصُّمّ، صمَم الكلمات وصمَم الطبيعة وصمَم [٣٤٨] اللاوعي. إن القوى التي تؤمّن المعاودة، أي كثرة الأشياء بالنسبة إلى مفهوم هو ذاته بإطلاق، لا يمكنها أن تتعيّن إلا سلبيا في التصور.

ذلك أنه في المقام الرابع لا تتحدد المعاودة فحسب بالنسبة إلى الهوية المطلقة لمفهوم، بل عليها بشكل ما، أن تصور هي ذاتها هذا المفهوم المتطابق. تحدث ههنا ظاهرةٌ مطابقة لمماثَلة الحكم. فالمعاودة لا تكتفي بمضاعفة النُّسَخ تحت نفس المفهوم، إنها تضع المفهوم خارج ذاته وتجعله يوجد في الكثير من النُّسَخ، **هنا والآن**. إنها تشظّي الهوية ذاتها مثلما شظّى وضاعف ديمقريطس **الكينونة - الواحد** البرمينيدية إلى ذرات. أو بالأحرى فإن مضاعفة الأشياء تحت مفهوم موحَّد بإطلاق نتيجتها هي تجزئة المفهوم إلى أشياء متماهية بإطلاق. إنها المادة هي التي تحقق حالة المفهوم هذه خارج ذاته أو حالة العنصر المكرور لا نهائيا. لذلك فإن نموذج المعاودة يختلط والمادة المحض بصفته تشظية للمتماهي أو معاوَدة لحدّ أدنى. للمعاودة إذًا **معنى أول** من زاوية التصور، هو معنى معاودة مادية وصريحة، معاودة الهو هو (وليس المعاودة **تحت** نفس المفهوم وحسب). أما بقية المعاني فستكون متفرعة عن هذا النموذج الخارجانيّ. بمعنى: كلما التقينا تنويعة، فرقا، تقنعا، تحولا، فإنّا سنقول إن الأمر يتعلق بمعاودة، لكن بشكل فرعي فحسب وعن طريق «المماثلة». (حتى عند فرويد فإن التصور العجيب للمعاودة في الحياة النفسية لا تهيمن عليه فقط خطاطة التقابل في نظرية الكبت بل يهيمن عليه نموذج ماديّ في نظرية غريزة الموت). ومع ذلك فإن هذا النموذج المادي الخارجانيّ يعطي نفسه المعاودة جاهزة ويقدمها إلى مشاهد يتأملها من الخارج؛ إنه يلغي ذلك السُّمْك حيث تتكوّن

المعاودة وتتشكل حتى في المادة والموت. ومن هنا على العكس من ذلك، محاولة تصوير التقنع والتحول بوصفهما عنصرين مكوّنين للمعاودة. لكن شريطة عدم التمييز حينئذ بين المعاودة والمماثلة ذاتها. فالهوية لم تعد هوية العنصر وإنما هي وفق الدلالة التقليدية هوية علاقة بين عناصر متمايزة أو هوية علاقة بين علاقات. منذ قليل كانت المادة الفيزيائية أعطت للمعاودة **معناها الأول**، المعاني الأخرى (البيولوجية والنفسية والميتافيزيقية...) كانت تقال بالمماثلة. الآن، المماثلة بذاتها هي المادة المنطقية للمعاودة وهي تمنحها [٣٤٩] **معنى توزيعيا**[١]. لكن دائما بالنسبة إلى هوية مفتكَرة ومساواة متصوَّرة، بحيث أن المعاودة تظل مفهوم تفكُّر يؤمّن توزيع وتحوّل الحدود ونقلة العنصر، لكن فقط في التصور بالنسبة إلى متفرج ما يزال برانيا.

* * *

التأسيس تعيين. لكن فيمَ يتمثل التعيين وعلامَ يمارَس؟ الأساس هو عملية اللوغوس أو العلة الكافية. وبما هو كذلك له ثلاثة معانٍ. في معناه الأول، الأساس هو الهو هو أو المطابق. إنه يتمتع بهوية قصوى، تلك التي نفترض انتماءها إلى **الفكرة**، إنها **الـفِي ذاته والـبِذاته** (ἀυτὸ ϰαθ ἀυτό). ما هو وما له إنما هو وله بالذات. ومن قد يكون شجاعا غير الشجاعة وفاضلا غير الفضيلة؟ ما يؤسسه

(١) المحاولة الأكمل في هذا الإتجاه هي محاولة جان ـ بيار فاي (J.-P. FAYE) في كتاب عنوانه تحديدا **النظراء** (*Analogues*, Seuil, 1964). بخصوص التحول والتقنع في متسلسلات أيّا كانت، لكنها تضع في نفس الوقت المعاودة بصفتها مماثَلة بالنسبة إلى عين تظل خارجية رغم كل شيء، راجع الصفحتين ١٤ ـ ١٥. وفي مجمل هذا الكتاب، راجع دور غريزة موت مؤوَّلة بكيفية تماثلية.

الأساس هو إذًا فقط طموح أولئك الذين يأتون لاحقا، كل الذين سيمتلكون في أفضل الحالات بالعرض. ما يتطلب أساسا، ما يستدعي الأساس هو دائما طموح أيْ «صورة»: مثال ذلك، طموح الناس إلى أن يكونوا شجعانا، أن يكونوا فضلاء ـ باختصار، أن يكون لكل منهم حصته، أن يشارك (**المشاركة** μετέχειν، هي الامتلاك لاحقا). هكذا نميز بين الأساس بصفته **ماهية فكرانية**، المؤسَّس بصفته طامحا أو طُموحا، وما إليه يستند الطموح، نعني **الكيف** الذي يمتلكه الأساس بدءا والذي سيمتلكه الطامح لاحقا إذا كان جيد التأسيس. ذلك الكيف، موضوع الطموح، هو الفرق ـ الخطيبة، أريان (Ariane). الماهية بصفتها أساسا هي المطابق من حيث أنه يتضمن أصليا فرق موضوعه. فعملية التأسيس تجعل الطامح **شبيها** بالأساس، إنه يمنحه المشابهة من الداخل، ومن هنا، والتزاما بذلك الشرط، يمنحه إمكانية مشاركة الكيف والموضوع الذي يطمح إليه. شبيها بالهو هو، يقال عن الطامح إنه **يشبه**؛ لكن هذه المشابَهة ليست مشابَهة خارجية مع الموضوع، إنها مشابَهة داخلية مع الأساس ذاته. إنه ينبغي أن نشبه الأب لتكون لنا البنت. الفرق مفكَّر به هنا تحت مبدإ **الهو هو** وشرط المشابهة. وسيكون ثمة [٣٥٠] طامحون ثلاثا ورباعا وخماسا بقدر ما سيكون ثمة من صور مؤسَّسة في تراتبية هذه المشابهة الداخلية. لذلك ينتقي الأساس ويقيم الفرق بين الطامحين هم ذواتهم. فكل صورة أو طموح جيد التأسيس يسمى تصورا (أيقونة)، بما أن الأول في ترتيبه هو كذلك الثاني في ذاته بالنسبة إلى الأساس. إنه بهذا المعنى تستهل **الفكرة** أو تؤسس عالم التصور. أما الصور المتنطعة والتي لا تحمل مشابَهة (السيمولاكرات) فإنه يقع إقصاؤها واستبعادها وإلغاؤها بصفتها غير ذات أساس، بصفتها فِرية.

في معنى ثان، عند ما يكون عالم التصور قد شيد، فإن الأساس ما عاد يعرّف بالمتماهي. لقد أصبح المتماهي الخاصية الداخلية للتصور ذاته، كما المشابهة علاقته الخارجية بالشيء. يعبّر المتماهي الآن عن طموح ينبغي له آن يكون مؤسَّسا بدوره. ذلك أن موضوع الطموح لم يعد هو الفرق بصفته كيفا وإنما هو ما يوجد من كبير جدا وصغير جدا في الفرق، الإفراط والتفريط، أي اللانهائي. ما ينبغي التأسيس له هو طموح التصور إلى الاستحواذ على اللانهائي لئلا ينذر البنت إلا لذاته وليستولي على قلب الفرق. لم تعد الصورة هي التي تَجهد للاستيلاء على الفرق مثلما كان يبدو أنه قد فُهم أصليا في المتماهي، إنها الهوية على العكس من ذلك هي التي تَجهد للاستحواذ على ما لم تكن تقدر على فهمه من الفرق. **التأسيس لم يعد يعني استهلال التصور وجعله ممكنا وإنما جعل التصور لا نهائيا.** على الأساس أن يعمل الآن في صلب التصور ليوسع حدوده إلى اللامتناهي في الصغر كما إلى اللامتناهي في الكبر. هذه العملية أنجزها منهج يؤمّن مركزة أحادية لكل المراكز المتناهية الممكنة للتصور، وتساتلا لكل زوايا نظر التصور المتناهية. تعبّر هذه العملية عن العلة الكافية. والعلة الكافية ليست الهوية وإنما هي الوسيلة التي تُخضع للمتماهي ولاقتضاءات التصور الأخرى ما لم تدركه من الفرق بالمعنى الأول.

مع ذلك تجتمع دلالتا الأساس في دلالة ثالثة. بالفعل، التأسيس هو دائما طيّ وتقويس وإعادة تقويس ـ تنظيم تتابع المواسم والسنوات والأيام. موضوع الطموح (الكيف، الفرق) يجد ذاته موضوعا في دائرة؛ وتتمايز أقواس دائرة بقدر ما يقيم الأساس في الصيرورة الكيفية سكناتٍ ولحظاتٍ وتوقفاتٍ متضمَّنة بين طرفيْ الأكثر والأقل. فالطامحون موزعون حول دائرة متحركة، [٣٥١] كل

واحد يتلقى النصيب الذي يتوافق وجدارة حياته: إن حياة هي هنا مماثلة لـ**حاضر** دقيق يبرز طموحه إلى جزء من دائرة، «يدغم» ذلك الجزء ويستخلص منه خسارة أو ربحا في نظام الأكثر والأقل تبعا لتطوره أو تقهقره الخاص في تراتبية الصور (حاضر آخر، حياة أخرى تدغم جزءا آخر). نرى جيدا في الأفلاطونية كيف أن دوران الدائرة وتوزيع الحصص، الدور والتناسخ، تشكل اختبار أو حظ الأساس. لكن عند هيغل ما تزال كل **البدايات** الممكنة، كل الحواضر تتوزع في الدائرة الوحيدة الدائمة لمبدإ يؤسس ويشملها في مركزه مثلما يوزعها على محيطه. وعند ليبنيز، التماكن ذاته هو دائرة تسائل تتوزع فيها كل **زوايا النظر**، كل الحواضر التي تؤلف العالم. التأسيس بهذا المعنى الثالث هو تصوير الحاضر أي جعل الحاضر يُقبل ويمضي في التصور (المتناهي أو اللامتناهي). ويبدو الأساس حينئذ بصفته ذاكرة سحيقة أو ماضيا محضا، ماضيا لم يكن هو ذاته حاضرا أبدا، ماضيا يجعل الحاضر يمضي إذًا، وبالنسبة إليه تتواجد الحواضر معا دائريا.

التأسيس هو دائما تأسيس التصور. لكن كيف نفسر التباسا أساسيا في الأساس؟ قد يقال إنه مفتون بالتصور الذي يؤسسه (في معانيه الثلاثة)، وفي نفس الآن هو مسفوط على العكس من ذلك من قِبَل ما وراءٍ ما. فكأنه كان متأرجحا بين سقوطه في المؤسَّس وانغماره في غوْر. لقد رأينا ذلك بخصوص الأساس ـ الذاكرة: إنه ينحو هو ذاته إلى أن يقع تصوره بصفته حاضرا قديما، وأن يدخل بصفته عنصرا في الدائرة التي ينظمها من حيث المبدأ. أليست الخاصية الأعم للأساس هي أن تكون هذه الدائرة التي ينظمها هي كذلك الدائرة المفرغة للـ «حُجة» في الفلسفة حيث على التصور أن يبرهن على ما يبرهن عليه هو، مثلما يقوم إمكان التجربة عند كانط أيضا

حجة على برهانه الخاص؟ على العكس من ذلك عندما تسيطر الذاكرة الترنسندنتالية على ضلالها وتحفظ تمامية الماضي المحض لكل حاضر يمر إلى التصور فإنما ذلك لكي نرى ذلك الماضي المحض ينحلّ بشكل آخر ولكي نراها تنحلّ الدائرة التي كان ذاك الماضي يوزع فيها بكامل البساطة، الفرق والمعاودة. وهكذا فإن الشميلة الثانية للزمن، تلك التي كانت جمعت إيروس والذاكرة (إيروس بصفته باحثا عن الذكريات والذاكرة بصفتها كنزا للماضي المحض)، تتخطى ذاتها أو تنقلب في شميلة ثالثة تُحضر **في صورة الزمن الخاوي** غريزةَ موت لا جنس لها وأنّا نرجسيّا أَمِهًا بشكل أساسيّ. وكيف [٣٥٢] نمنع أن لا تُنازعَ الأساسَ في معانيه الأخرى، قوى التباين واللاتمركز والسيمولاكر ذاته التي تقلب التوزيعات الخاطئة والقِسْمات الخاطئة كما الدائرة الخاطئة واليانصيب الخاطئ؟ إن عالم الأساس ملغوم بما يحاول أن يلغيه، بالسيمولاكر الذي يسفطه ويفتّته. وعندما يستند الأساس في معناه الأول إلى **الفكرة** فذلك شرط أن يمنحها هوية لا تملكها بذاتها وإنما تتأتى لها فحسب من متطلبات ما تطمح إلى البرهنة عليه. **فالفكرة** لم تعد تفترض هوية أكثر مما يُفسَّر مسار تفعُّلها بالمشابهة. تحت «هو هو» **الفكرة** تزمجر كثرة تامة. ولا شك أن وصف الفكرة على أنها كثرة جوهرية يتعذر ردها إلى الهو هو أو إلى الواحد، قد بيّن لنا كيف أن العلة الكافية قد كانت قادرة على توليد ذاتها بمعزل عن متطلبات التصور، في مسار الكثرة من حيث هي كذلك، وذلك بتعيين العناصر والعلاقات والفرادات المطابقة للفكرة، في الشكل الثلاثي لمبدأ قابلية التعيين والتعيين المتبادل والتعيين التامّ. لكن بالفعل، على أي أساس تتولّد وتتمّ هذه العلة المتكثرة، في أي جنون تغوص، من أي لعب ومن أيّ يانصيب من نمط جديد تستمد

فراداتها وتوزيعاتها التي يتعذر ردها إلى كل ما رأيناه؟ باختصار، **العلة الكافية، الأساس مُكوَّع بشكل غريب.** فهو من ناحية يميل نحو ما يؤسسه، نحو أشكال التصور. لكن من الناحية الأخرى، ينعرج ويغطس في غوْر، في ما وراء الأساس الذي يقاوم كل الصور ويتأبّى على التصور. إذا كان الفرق هو الخطيبة، أريان، فإنه ينتقل من تيزي (Thésée) إلى ديونيزوس، من المبدإ الذي يؤسس إلى «التهسيس» الكلي.

ذلك أن التأسيس هو تعيين اللامتعيّن. لكن هذه العملية ليست بسيطة. عندما يمارَس التعيين فإنه لا يكتفي بإعطاء صورة وبتشكيل مواد مع التقيد بالمقولات. شيء ما من العمق يصعد إلى السطح، يصعد إليه دون أن يتخذ شكلا، منسابا بالأحرى بين الصور، وجودا مستقلا دون وجه، قاعدة لا شكلية. هذا العمق من حيث أنه الآن في السطح يسمى الغائر، البعيد الغوْر. على العكس من ذلك تتفسخ الصور عندما تنعكس فيه، كل نموذج مجسّم ينحلّ، كل الوجوه تموت، وحده يستمر الخط المجرد بصفته تعيينا مطابقا بإطلاق للامتعيّن، بصفته برقا مساويا لليل وحامضا مساويا للقاعدة وتمييزا مطابقا للظلمة الكاملة: الوحش. (تعيين لا يتعارض واللامتعيّن ولا يحدّه). [٣٥٣] لذلك فإن الزوج مادة ـ صورة غير كاف تماما لتوصيف آلية التعيين؛ المادة متشكلة سلفا والصورة لا تقبل الإنفصال عن النموذج المجسَّم **للأنواع** (*species*) أو **للصور** (*morphè*)، والكل تحت حماية المقولات. في الواقع، هذا الزوج كائن بالتمام داخل التصور ويعرّف حالته الأولى التي حددها أرسطو. إنه لتطوّرٌ أن نستدعي تكامل القوة والعمق بصفته علة كافية للصورة، للمادة ولوحدتهما. لكن زوج الخط المجرد والغوْر الذي يذيب المواد ويفكك النماذج المجسمة يظل أكثر عمقا وتهديدا. ينبغي أن

يجابه الفكر بصفته تعيينا محضا، بصفته خطا مجردا، الغور الذي هو اللامتعين. هذا اللامتعين، هذا الغور، هو كذلك الحيوانية الخاصة بالفكر، جنسانية الفكر: ليست هذه الصورة الحيوانية أو تلك بل هو الحمق. ذلك أن الفكر إذا كان لا يفكر إلا مرغما ومكرها، إذا كان يظل أبله ما لم يجبره شيء ما على التفكير، أليس ما يجبره على التفكير هو كذلك وجود الحمق، بمعنى أنه لا يفكر طالما أن لا شيء يجبره؟ لنستعد عبارة هيدغر: «ما يدفعنا أكثر إلى التفكير هو أننا لا نفكر بعدُ». الفكر هو التعيين الأرقى، مواجهًا الحمق كما اللامتعين المتطابق معه. يمثل الحمق (وليس الخطأ) العجز الأكبر للفكر لكن كذلك مصدر قدرته الأرقى في ما يجبره على التفكير. نظير المغامرة العجيبة لبوفار (Bouvard) وبيكوشيه (Pécuchet)، أو لعبة اللامعنى والمعنى[1]. حتى أن اللامتعين والتعيين يظلان متساويين دون أن يتقدم أحدهما على الآخر، فأحدهما مطابق دائما للآخر. إنها لمعاودة عجيبة تعود بهما إلى الدائرة أو بالأحرى إلى نفس القِمطر المضاعف. لقد كان شيستوف (Chestov) يرى في دستويفسكي (Dostoïevski) المنفذ، أي اكتمال ومخرج **نقد العقل المحض**. وليسمح لنا لبرهة لنرى في بوفار وبيكوشيه منفذ **حديث الطريقة**. هل الكوجيتو حماقة؟ إن ذلك لا معنًى ضرورةً من حيث أن هذه القضية تزعم قول ذاتها وقول معناها.

---

(١) لا مجال للتساؤل عما إذا كان بوفار وبيكوشيه هما ذاتهما أحمقان أم لا. ليست تلك هي المسألة البتة. إن مشروع فلوبير موسوعيّ و«نقدي» وليس سيكولوجيا. إن إشكال الحمق قد وقع طرحه بكيفية فلسفية بصفته إشكالا ترنسندنتاليا لعلاقات الحمق والفكر. في نفس الكائن المفكر المضاعف أو المكرور بالأحرى، يتعلق الأمر في نفس الآن بالحمق بصفته **ملَكة** وبـ**ملَكة** عدم تحمّل الحمق. ويتعرف فلوبير هنا على معلّمه في شوبنهاور.

لكنها معنى مقلوب كذلك (وهذا أمر قد كان بيّنه كانط) من حيث أن التعيين **أنا أفكر** يزعم الاستناد مباشرة إلى الوجود اللامتعيّن **أنا موجود**، دون تعيين الصورة التي يكون اللامتعين قابلا وفقها للتعيين. إن ذات [٣٥٤] الكوجيتو الديكارتي لا تفكر، إن لها إمكان التفكير فحسب، وتقوم بلهاء في صلب هذا الإمكان. إنما تعوزها صورة القابل للتعيين: ما يعوزها ليس خاصّة وليس صورة مخصوصة تضفي صورة على المادة، ليس ذاكرة تضفي صورة على الحاضر، لكنها الصورة المحض والخاوية للزمن. إنها الصورة الخاوية للزمن هي التي تشكّل **الفرْق** وتُدخِله في الفكر، وانطلاقا منه بصفته فرق اللامتعين والتعيين، يفكر الفكر. إنه هو الذي يوزع من جهتيه، ضمير متكلم مفرد مشدوخا بالخط المجرد، أنًا منفعلا متحدرا من غوْر هو يتأمله. إنه هو الذي ينسل التفكير في الفكر ذلك أن الفكر لا يفكر إلا بالفرق، حول نقطة التهسيس هذه. إنه الفرق أو صورة القابل للتعيين هو الذي يشغّل الفكر، نعني أنه يشغّل آلة اللامتعين والتعيين برمتها. إن نظرية الفكر هي مثل الرسم، إنها بحاجة إلى هذه الثورة التي تنقلها من التصور إلى الفن المجرد؛ هو ذا موضوع نظرية للفكر دون صورة.

التصور، خاصة عندما يرتفع إلى اللانهائي، يعتريه استشعار بالغور. لكن لأنه جعل ذاته لا متناهيا حتى يضطلع بالفرق فإنه يصور الغور على أنه هاوية سحيقة بالتمام، كليّ غير ذي فرق، عدم أسود يستوي عنده كل شيء. ذلك لأن التصور بدأ بربط الفردنة بصورة ضمير المتكلم وبمادة الأنا. بالنسبة إليه، ضمير المتكلم المفرد ليس فقط صورة الفردنة العليا بل هو مبدأ التعرف والتجانس بالنسبة إلى كل حكم تصدره فردية ما على الأشياء: «إنه نفس الشمع...». بالنسبة إلى التصور ينبغي أن تكون **كل فردية**

شخصيةً (ضمير متكلم مفرد) **وكل فرادةٍ فرديةً** (أنا). فهناك حيث نتوقف عن قول ضمير المتكلم المفرد، تتوقف إذًا كذلك الفردنة، وهناك حيث تتوقف الفردنة تتوقف كذلك كل فرادة ممكنة. من الأكيد مذاك أن يكون ما لا قرار له قد وقع تصويره مجردا من كل فرق بما أنه لا فردية ولا فرادة له. وإنّا ما زلنا نلحظ ذلك عند شلنغ، عند شوبنهاور وحتى عند ديونيزوس الأول، ديونيزوس **مولد المأساة**: الغوْر عندهم لا يتحمل الفرق. ومع ذلك فإن الأنا بصفته أنا منفعلا ليس غير حدث يتمّ في حقول فردنة مسبقة: إنه يدغم ويتأمل العوامل المفردِنة لحقل معيّن ويتشكل في نقطة إصداء سلسلاتها. وبالمثل فإن ضمير المتكلم المفرد بصفته ضمير متكلم مفرد مشروخا يتركها تمضي كل **الأفكار** المعرَّفة بفراداتها السابقة هي ذاتها على حقول الفردنة.

[٣٥٥] الفردنة بصفتها فرقا مفردِنا هي مع ذلك قبْضمير متكلم مفرد وقبْأنا بقدر ما أن الفرادة بصفتها تعيينا تفاضليا هي قبفردية. عالم **فردنات نكرة وفرادات قبفردية**، ذلك هو عالم الضمير الرابع أو عالم «الهُم» الذي لا يؤول إلى التفاهة اليومية بل هو على العكس من ذلك عالم تتهيأ فيه اللقاءات والأصداء، إنه الوجه الأخير لديونيزوس، الطبيعة الحقيقية للغائر وللغوْر الذي يفيض على التصور ويجعل السيمولاكرات تُقبِل. (ما كان عابه هيغل على شلنغ هو كونه أحاط ذاته بليل بهيم فيه كل البقرات سوداء. لكن عندما نهمس في كلال وضيق فكرنا الذي دون صورة، «أيتها البقرات»، «إنهم يبالغون»، إلخ.، فأيّ استشعار للفروق يغلي من وراء ظهرنا، كم هو مُميَّز ومميِّز هذا السواد مع أنه غير متعيّن وغير مفردَن أو يكاد، كم من الفروق والفرادات تتوزع كذلك بصفتها تقحّمات، كم من السيمولاكرات تقوم في هذا الليل الذي أصبح أبيض لتأليف عالم

«الضمير الرابع» وعالم «الهُمْ»[1]. أن يكون الغوْر من دون فرق بينما هو يغص به، فذلك هو الوهم الأقصى، الوهم الخارجيّ للتصور الذي ينتج عن كل الأوهام الداخلية. وما **الأفكار** بكثرتها التكوينية غير كونها هذا النمل الذي يدخل ويخرج من صدع ضمير المتكلم المفرد؟

* * *

السيمولاكر هو هذا النسق الذي يتعلق فيه المغاير بالمغاير بواسطة الفرق ذاته. مثل هذه الأنساق هي أنساق تكثيفية؛ إنها تقوم في العمق على طبيعة الكميات التكثيفية التي تتواصل تحديدا بواسطة فروقها. أن تكون ثمة شروط لهذا التواصل (فرق صغير، وشْك، إلخ.) فإن ذلك لا ينبغي أن يجعلنا نعتقد في شرط مشابَهة مسبقة وإنما فقط في الخواص العائدة للكميات التكثيفية من حيث أنها تنقسم لكنها لا تنقسم دون تغيير طبيعتها تبعا للنظام الذي يخصها. أما بخصوص المشابَهة فقد ظهر لنا أنها ناتجة عن عمل النسق بصفتها «مفعولا» نحسبه خطأ علة أو شرطا. إجمالا، نسق السيمولاكر ينبغي توصيفه بواسطة مفاهيم تبدو منذ البداية مختلفة جدا عن مقولات التصور:

١) العمق، **الفضاء** حيث تنتظم [٣٥٦] الشِّدَد؛

٢) السلاسل المتنافرة التي تشكلها ومجالات الفردنة التي ترسمها (عوامل مفردِنة)؛

٣) «النذير المعتم» الذي يجعلها تتواصل فيما بينها؛

---

(١) كتب آرثر أداموف (Arthur Adamov) حول هذا الغرض مسرحية جميلة جدا، *La grande et la petite manœuvre, 1950* (Théâtre I, N.R.F.).

٤) المزاوجات، التصاديات الداخلية والحركات القسرية الناتجة عن ذلك؛

٥) تَشكّل أنوات منفعلة وذوات يرقانية في النسق وتكوّن ديناميات مكانية ـ زمانية محض؛

٦) الكيفيات والامتدادات، الأنواع والأجزاء التي تشكل التخليق المضاعف للنسق والتي تغطي العوامل السابقة؛

٧) مراكز التزميل التي تشهد مع ذلك على استمرار هذه العوامل في العالم المنبسط للكيفيات والامتدادات. نسق السيمولاكر يثبت التنافر واللاتمركز؛ الوحدة الوحيدة، التساثل الوحيد لكل السلسلات هو شواش لا صوريّ يضمها جميعها. ولا سلسلة تتمتع بأفضلية على أخرى، ولا واحدة تمتلك هوية نموذج، ولا واحدة تمتلك مشابَهة صورة. ولا واحدة تقابل أخرى أوهي نظيرتها. كل واحدة متكونة من فروق وتتواصل مع الأخريات بواسطة فروق الفروق. الفوضويات الظافرة تحل محل تراتبيات التصور؛ التوزعات المترحلة تحل محل التوزعات المقيمة للتصور.

رأينا كيف أن هذه الأنساق قد كانت موضع تفعيلِ **أفكار**. بهذا المعنى، **فكرةٌ** ما ليست واحدة ولا متعددة: إنها كثرة متكونة من عناصر فارقية وعلاقات فارقية بين هذه العناصر ومن فرادات مطابقة لهذه العلاقات. هذه الأبعاد الثلاثة، العناصر والعلاقات والفرادات تشكل الوجوه الثلاثة للعقل المتكثّر: قابلية التعيّن أو مبدأ الكموية، التعيّن المتبادل أو مبدأ الكيفوية، التعين التام أو مبدأ الإمكان. إنها ترتسم ثلاثتها في بُعد زمنيّ مثاليّ هو بعد التعيّن التدريجي. ثمة إذًا أمبيريقية **للفكرة**. في الحالات الأشد تنوعا علينا أن نتساءل عما إذا كنا نجد ذواتنا فعلا إزاء عناصر مثالية أي إزاء عناصر دون شكل

ودون وظيفة لكنها قابلة بالمقابل للتعين في شبكة علاقات فارقية (روابط فكرانية غير قابلة للموضعة). على سبيل المثال: الجزيئات الفيزيائية هل توجد على هذه الحال وما هي هذه الجزيئات؟ المورِّثات البيولوجية هل توجد على هذه الحال؟ الصواتم هل توجد على هذه الحال؟ علينا أن نتساءل كذلك عن أيّ ترتيب للفرادات وأيّ توزيع للنقاط المفردة والمنتظمة، المميزة والعادية، يتناسبان وقيَم العلاقات. فرادة ما هي نقطة انطلاق سلسلة تمتد على كل النقاط [٣٥٧] العادية للنسق حتى جوار فرادة أخرى؛ وهذه الأخيرة تولّد سلسلة أخرى تارة تقترب من الأولى وطورا تبتعد عنها. **للفكرة** القدرة على إثبات التباعد، إنها تقيم ضربا من التصادي بين سلسلات متباعدة. من المحتمل أن مفاهيم المتفرد والاعتيادي، المميَّز والعادي لها بالنسبة إلى الفلسفة ذاتها أهمية أنطولوجية وإبستيمولوجية أكبر بكثير من مفاهيم الحقيقي والخاطئ المتعلقة بالتصور؛ ذلك أن ما نسميه **معنى** يتوقف على التمييز بين هذه النقاط الساطعة وعلى توزيعها في بنية **الفكرة**. إنها إذًا لعبة التعيين المتبادل من زاوية العلاقات والتعيين التام من زاوية الفرادات هي التي تجعل **الفكرة** قابلة تدريجيا للتعيّن في ذاتها. هذه اللعبة في **الفكرة** هي لعبة الفارقيّ؛ إنها تجوب **الفكرة** بصفتها كثرة وتُكوّن منهج اللاتماكن (الذي استعمله ليبنيتز بعبقرية مع أنه كان جعله تابعا لشروط تساتل غير مشروعة، قد كانت ما زالت تنمّ عن ضغط متطلبات التصور).

الفكرة معرَّفة على هذا النحو لا تمتلك أية راهنية. إنها افتراضية محض. كل العلاقات الفارقية بموجب التعين المتبادل، كل توزعات الفرادات بموجب التعين التام، تتماعى في الكَثرات الإفتراضية **للأفكار** تبعا لنظام يخصها. لكن الأفكار تتجسد في المقام الأول في مجالات الفردنة: السلسلات التكثيفية للعوامل المفردِنة تزمّل فرادات

فكرانية هي في ذاتها قبفردية؛ التصاديات بين السلسلات تستخدم العلاقات المثالية. هنا أيضا كم بيّن ليبنيز بعمق أن الماهيات الفردية كانت تشكلت على أساس تلك العلاقات وتلك الفرادات. في المقام الثاني، تتفعّل **الأفكار** في الأنواع والأجزاء، في الكيفيات والامتدادات التي تزمّل وتبسط مجالات التفريد تلك. يُقدّ نوع ما من العلاقات الفارقية بين مورّثات مثلما تُقدّ الأجزاء العضوية وامتداد جسم من الفرادات القبفردية المتفعّلة. ومع ذلك علينا أن نشدد على الشرط المطلق لعدم المشابَهة: النوع أو الكيف لا يشبهان العلاقات الفارقية التي يفعّلانها مثلما لا تشبه الأجزاء العضويةُ الفراداتِ. الممكن والواقع هما اللذان يتشابهان ولكن ليس البتة الافتراضي والحالي. وكما لا ترتد **الفكرة إلى المتماثل** أو لا تمتلك أيّما هوية، كذلك تَجسُّد الفكرة وتفعُّلها [٣٥٨] لا يعملان بالمشابَهة ولا يستطيعان التعويل على المجانسة.

إذا كان من الحقيقي أن الأنواع والأجزاء، الكيفيات والامتدادات أو بالأحرى التنويع والتقسيم، التوصيف والشمول تشكّل مظهريْ **التفرقة** فسنقول إن **الفكرة** تتفعّل بالتفرقة. بالنسبة إليها، أن تتفعّل هو أن تنفرق. في ذاتها وفي افتراضيتها هي إذًا لا مفروقة تماما. ومع ذلك فإنها ليست غير متعينة أبدا: إنها على العكس من ذلك متغايرة تماما. (إنه بهذا المعنى لا يكون الافتراضي مفهوما فضفاضا البتة؛ إنه يمتلك واقعا موضوعيا بتمامه؛ إنه لا يتماهى أبدا والممكن الذي تعوزه الواقعية؛ لذلك فإن الممكن هو صيغة هوية المفهوم في التصور بينما الافتراضي هو جهة الفارقيّ في صلب **الفكرة**). علينا أن نولي أكبر اهتمام لـ «العلامة الفارقة» c/t بصفتها رمزا للفرق: التغاير والتفرقة. إن جملة النسق الذي يستخدم **الفكرة** وتجسيدها وتفعيلها عليه أن يستبين في المفهوم المعقد لـ «اللاتغاير/اللاتفرقة». فكل

شيء كأنما له «جزءان» فرديان، لا متماثلان ومتباينان هما جزآ **الرمز** وكل واحد منهما ينقسم هو ذاته إلى جزأين: جزء فكرانيّ غائص في الافتراضي ومتكوّن من ناحية من العلاقات الفارقية ومن ناحية أخرى من الفرادات الموافقة لها؛ وجزء حاليّ متكوّن من ناحية من الكيفيات المفعّلة لتلك العلاقات ومن ناحية أخرى من الأجزاء المفعّلة لتلك الفرادات. وإنها الفردنة هي التي تؤمّن اندماج الجزأين الكبيرين اللامتشابهين. إن مسألة **الكينونة المتعينة بكل الوجوه** (*ens omni modo determinatum*) ينبغي أن توضع على النحو التالي: يمكن لشيء ما في **الفكرة** أن يكون متعينا بالتمام (متغايرا) وتعوزه مع ذلك التعيينات التي تكوّن الوجود الحالي (إنه غير مفروق ولا حتى متفردن بعدُ). إذا أسميناها «متميزة» حالة **الفكرة** المتغايرة بالتمام لكنّا نسميها «واضحة» أشكال التفرقة الكمية والكيفية فإنه علينا القطع مع قاعدة تناسبية الواضح والمتميز: **الفكرة** على ما هي عليه في ذاتها هي متميزة ـ غامضة. وإنه بهذه الكيفية هي ديونيزوسية ضد الواضح ـ و ـ المتميز الأبولونيّ، في هذه المنطقة المظلمة التي تحفظها وتصونها داخلها، في هذا اللاتفرقة التي هي مع ذلك متغايرة تماما، في هذا القبفردي الذي [٣٥٩] هو مع ذلك ليس أقل فردية: انتشاؤها الذي لن يهدأ قَطّ ـ المتميز الغامض بصفته لونا مزدوجا به يرسم الفيلسوف العالَم بكل قوى لاوعي فارقيّ.

إنه لخطأ أن نرى في **الإشكالات** حالة مؤقتة وذاتية كان سيتوجب على معرفتنا أن تمر بها نتيجة محدودياتها الواقعية. إنه هذا الخطأ هو الذي يحرر السلب ويشوه الديالكطيقا بإحلاله عدم كيان السلبي محل (عدم) كيان الإشكال. «الإستشكالي» هو حالة للعالَم، هو بُعد من أبعاد النسق بل هو أفقه ومحلّه: إنه يشير تحديدا إلى موضوعية **الفكرة** وإلى واقعية الافتراضي. إن الإشكال من حيث هو إشكال هو

متعيّن بالتمام، ويعود إليه أن يكون متغايرا من حيث إحالته إلى شروطه الإيجابية تماما ـ مع أنه لم يقع «حلّه» بعدُ ويظل بذلك في السيانية. أو بالأخرى قد وقع حله مذ وقع وضعه وتعيينه إلا أنه يستمر مع ذلك قائما موضوعيا في الحلول التي يولّدها ويختلف بالطبيعة عنها. لأجل ذلك تجد ميتافيزيقا حساب التفاضل دلالتها الحقيقية عندما تفلت من نقيضة المتناهي واللامتناهي، في التصور، لتظهر في **الفكرة** على أنها المبدأ الأول لنظرية الإشكالات. لقد أسمينا **تشعيبا** حالة الأفكار ـ الإشكالات هذه مع كثراتها وتنوعاتها المتماعية، تعيينها للعناصر، توزيعها للفرادات المتحركة وتشكيلها لسلسلات فكرانية حول هذه الفرادات. ويشير لفظ «التشعيب» هنا إلى شيء آخر مختلف تماما عن حالة وعي. ونسمي **تعقيدا** حالة الشواش الذي يحفظ ويشمل كل السلسلات التكثيفية الحالية التي تتوافق وهذه السلسلات الفكرانية، تجسدها وتؤكد تباينها. يستقبل هذا الشواش في ذاته أيضا كيان الإشكالات ويمنح كل الأنساق وكل المجالات التي تتكوّن فيه القيمة الدائمة للإستشكالي. ونسمي **تضمّنًا** حالة السلسلات التكثيفية من حيث أنها تتواصل بواسطة فروقها وتتصادى مشكّلة مجالات تفريد. فكل واحدة «متضمَّنة» في الأخريات اللواتي تتضمنهن بدورها؛ إنها تشكّل «مطوِّقاتِ» و«مطوَّقاتِ»، «حالّاتِ» و«محلولاتِ» النسق. وأخيرا نسمي **انبساطا** حالة الكيفيات والامتدادات التي تأتي لتغطية وبسط النسق بين السلسلات القاعدية: ههنا ترتسم التفرقات والتكاملات التي تحدد جملة الحل النهائي. لكن **مراكز التزميل** ما تزال تشهد [٣٦٠] على استمرار الإشكالات أو على استمرار قيم التضمين في الحركة التي تبسطها وتحلّها (**إعادة تضمين**).

لقد رأينا ذلك بالنسبة إلى الغير في الأنساق النفسية. الغير لا

يختلط بالعوامل المفردِنة المتضمَّنه في النسق بل هو «يمثّلها» بشكل ما، إنه يقوم مقامها. بالفعل، من بين الكيفيات والامتدادات المنبسطة للعالم الإدراكي الحسي، يزمّل الغير ويعبّر عن عوالم ممكنة لا توجد خارج تعبيرتها. وبذلك هو ينمّ عن قيم تضمُّنٍ مستمرة تمنحه وظيفة أساسية في العالم المتصوَّر للإدراك الحسي. ذلك أنه إذا كان الغير يفترض مسبقا تنظيم مجالات الفردنة فإنه بالمقابل الشرط الذي ندرك به حسيا في تلك المجالات موضوعات وذوات متميزة، وندركها حسيا بصفتها تشكّل بوجوه متعددة أفرادا يمكن التعرف عليهم وتعيين هويتهم. أن لا يكون الغير أيّا كان بحصر المعنى، لا أنتم ولا أنا، فإن ذلك يعني أنه بنية تجد نفسها منجَزة بواسطة حدود متغيرة في مختلف عوالم الإدراك الحسي ـ أنا بالنسبة إليكم في عالمكم، أنتم بالنسبة إلي في عالمي. لا يكفي حتى أن نرى في الغير بنية خاصة أو نوعية للعالم الإدراكي الحسي بعامة؛ في الواقع، بنية هي التي تؤسس وتؤمّن كامل اشتغال هذا العالم في جملته. ذلك أن المفاهيم الضرورية لتوصيف هذا العالم ـ الصورة ـ الخلفية، ملامح ـ وحدة الموضوع، العمق ـ الطول، الأفق ـ المحل، إلخ. ـ قد تظل خاوية وغير قابلة للتطبيق لو لم يكن الآخر قد كان هنا، معبّرا عن عوالم ممكنة حيث أن ما هو في العمق يجد نفسه (بالنسبة إلينا) في ذات الآن قبمدرَك أو تحمدرَك بصفته شكلا ممكنا، ما هو عمق بصفته طولا ممكنا، إلخ. إن تقسيم الموضوعات، الانتقالات كما القطيعات، انتقال موضوع إلى آخر وحتى واقعة زوال عالم لصالح آخر وواقعة أنه ثمة دائما شيء ما متضمَّن ما يزال في حاجة إلى الانبساط والانتشار، فإن كل ذلك لم يصبح ممكنا إلا بواسطة البنية ـ الغير وقدرتها التعبيرية في الإدراك الحسي. بإيجاز، ما يؤمّن فردنة العالم الإدراكي الحسي هي البنية ـ

الغير. وليس البتة ضمير المتكلم المفرد ولا الأنا؛ فهذان محتاجان على العكس من ذلك إلى هذه البنية حتى يقع إدراكهما بصفتهما فرديتين. كل شيء يحدث كما لو أن **الغير كان أدمج العوامل المفرِدنة والفرادات القبفردية في حدود الموضوعات والذوات** التي تتوفر الآن للتصور بصفتها مدرَكة أو مدرِكة. حتى أنه ينبغي من أجل العثور على العوامل المفردِنة مثلما هي في السلسلات التكثيفية وعلى [٣٦١] الفرادات القبفردية مثلما هي في **الفكرة**، أن نتبع بشكل معكوس هذه السبيل، وأن نرجع انطلاقا من الذوات التي تحقق البنية ـ الغير حتى هذه البنية في ذاتها، وأن نفهم بالتالي الغير على أنه لا أحد، ثم نذهب إلى أبعد من ذلك متابعين انعطاف العلة الكافية، لنصل إلى تلك المناطق حيث لم تعد البنية ـ الغير تعمل بعيدا عن الموضوعات والذوات التي تشرطها، حتى نترك الفرادات تنبسط وتتفرق في **الفكرة** المحض والعوامل المفردِنة تتوزع في الشدة المحض. من الحقيقي تماما في هذا المعنى أن المفكِّر هو بالضرورة متوحِّد وأنانويّ.

إذ من أين تأتي **الأفكار** وتنوّعات علائقها وتوزيعاتها للفرادات؟ هنا مرة أخرى نحن نتبع الطريق التي تنعطف حيث تغوص «العلة» في ما وراءٍ. الأصل الجذري كانت وقعت مماثلته دائما بلعبة متوحدة وربانية. ثمة كذلك كيفيات كثيرة للعب، والألعاب الإنسانية والجماعية لا تشبه هذا اللعب الرباني المتوحد. بإمكاننا أن نقابل بين نوعيْ اللعب، الإنساني والمثالي تبعا لخصائص كثيرة. أوّلا، يفترض اللعب الإنساني قواعد قطعية موجودة سلفا. ثم إن مفعول هذه القواعد هو تعيين احتمالات، أي «فرضيات» خسارة وفرضيات ربح. وفي المحل الثالث، هذه الألعاب لا تثبت الاتفاق (le hasard) أبدا، على العكس من ذلك هي تشظّيه، وبالنسبة إلى كل

حالة هي تطرح اتفاقا وتستثني من الاتفاق نتيجة الضربة بما أنها تعزو ذلك الربح أو تلك الخسارة من حيث هما مترابطان حتما، إلى الفرضية. لذلك يعمل اللعب الإنساني في نهاية الأمر وفق توزيعات مقيمة: بالفعل، في القاعدة القطعية المسبقة ثمة الدور الثابت للهو هو، وهي تتمتع بضرورة ميتافيزيقية أو أخلاقية؛ إنها تستغرق بهذا الاعتبار فرضيات متقابلة تضع لها سلسلة تناظرها من الضربات والرميات والقذفات المتمايزة عدديا والمكلفة بإجراء توزيع لهذه الفرضيات؛ ونتيجةُ الضربات والإسقاطات تتوزع وفق لزومها تبعا لحتمية شرطية، أي وفق الفرضية المنجَزة. ذلك هو التوزيع المقيم حيث ثمة قسمة ثابتة لموزَّع وفق تناسبية حددتها القاعدة. هذه الكيفية الإنسانية، هذه الكيفية الخاطئة في اللعب لا تخفي مفترضاتها: إنها مفترضات أخلاقية، والفرضية القائمة فيها هي فرضية الخير والشر، واللعب تدرّبٌ على الأخلاقية. نموذج هذا اللعب السيئ هو رهان باسكال مع طريقته في تشظية الاتفاق وقسمة أجزائه لأجل توزيع صيغ الوجود البشرية تحت القاعدة الثابتة لوجود إله وجودا لم يوضع أبدا [٣٦٢] موضع نظر. لكن من اليانصيب الأفلاطوني إلى لعبة الشطرنج الليبنيتزية في **الأصل الجذري**، نعثر مجددا على نفس هذا الفهم للعب المرتسم بتمامه في شبكة الضروري والشرطي وفي شبكة الضرورة الشرطية (المبدأ القطعي أو الضروري، الفرضية، اللزوم). هذه اللعبة تتماهي سلفا مع ممارسة التصور وهي تُظهر كل عناصره، الهوية العليا للمبدإ، تقابُل الفرضيات، تشابه الرميات المتمايزة عدديا، التناسبية في علاقة اللزوم بالفرضية.

مغاير تماما هو اللعب الرباني، ذاك الذي لعله يتحدث عنه هرقليطس، ذاك الذي يتوسله مالرميه بكثير من الخشية الدينية ومن التوبة، ونيتشه بكثير من التصميم ـ لعب هو الأعسر فهما بالنسبة

إلينا، والذي من المحال تدبّره في عالم التصور[1]. أوّلا ليس ثمة قاعدة موجودة سلفا، اللعب يستند إلى قاعدته الخاصة. بحيث أنه في كل مرة يكون الاتفاق مثبتا في ضربة رابحة ضرورة. لا شيء مستثنى من اللعب: اللزوم ليس منطرحا من الاتفاق بواسطة رابطة ضرورة شرطية قد توحده مع جزء معيّن بل على العكس من ذلك هو متطابق مع تمام الاتفاق الذي يستبقي كل اللزومات الممكنة ويفرّعها. لم يعد بإمكاننا القول مذّاك إن مختلف الضربات متمايزة عدديا: كل ضربة رابحة بالضرورة تؤدي إلى إعادة إنتاج الرمي وفق قاعدة أخرى وتقتطع مرة أخرى كل لزوماتها في لزومات الضربة السابقة. الضربات المختلفة في كل مرة لا تتمايز عدديا بل صوريا، القواعد المختلفة هي أشكال نفس الرمية الواحدة التي هي أنطولوجيّا واحدة عبر كل المرّات. ومختلف الإسقاطات لم تعد تتوزع تبعا لقسمة الفرضيات التي قد تحققها بل هي توزع ذاتها في الفضاء المفتوح للرمية الوحيدة اللامقتسَمة: قسمة مترحلة عوض القسمة المقيمة. فكرةٌ محض للعب أي فكرة لعب قد لا يكون شيئا آخر غير كونه لعبا، عوض أن يكون متشظيا، محدودا ومتخلّلا بأعمال الناس. (ما هو اللعب الإنساني الذي يقترب أكثر من هذا اللعب الرباني المتوحد؟ مثلما يقول رامبو، ابحثوا عن الاتفاق (Hasard)، إنه الأثر الفني.) بيْد أن تنويع العلاقات [٣٦٣] وتوزيع الفرادات

(١) راجع Eugen Fink, *Le jeu comme symbole du monde*, 1960 (trad. Hilden-Brand et Lindenberg, Editions de Minuit) et Kostas Axelos, *Vers la pensée planétaire* (Editions de Minuit, 1964) ـ اللذان يحاولان من زاوية نظر مختلفة جدا عن التي نحاول عرضها، التمييز بين اللعب الرباني واللعب الإنساني ليستخرجا من ذلك صيغة لما يسميانه تبعا لهيدغر، «الفرْق الأنطولوجي».

على ما هي عليه في **الفكرة** ليس لهما من مصدر آخر غير تلك القواعد المتمايزة صوريا بالنسبة إلى تلك الرمية التي هي أنطولوجيّا واحدة. إنها النقطة التي ينقلب فيها الأصل الجذري إلى غياب للأصل (في دائرة العوْد الأبدي المتحولة دوما). نقطة اتفاقية تتنقل عبر كل النقاط على النرد بصفتها مرة لكل المرات. هذه الرميات المختلفة التي تبتدع قواعدها الخاصة وتشكّل الضربة الوحيدة للأشكال المتعددة وللعوْد الأبدي هي كذلك أسئلة إلزامية قائمة على نفس الإجابة الواحدة التي تتركها مفتوحة ولا تشبعها أبدا. إنها تحرك الإشكالات المثالية التي تعيّن علاقاتها وفراداتها. وبوساطة هذه الإشكالات، توحي بالإسقاطات أي بالحلول المفروقة التي تجسد تلك العلاقات والفرادات. عالَم «الإرادة»: بين إثباتات الاتفاق (أسئلة إلزامية وحاسمة) والإثباتات الحاصلة المتولدة عنها (حالات حل قاطعة أو حالات قرارات) تنبسط بالتمام إيجابية **الأفكار**. لعبة الإستشكالي والأمري عوضت لعبة الشَّرطي والقطعيّ؛ لعبة الفرق والمعاودة عوضت لعبة الهو هو والتصور. بكامل قوة تحوُّل النقطة الاتفاقية قُذفت قِطع النرد إلى السماء، مع نقاطها الأمرية بصفتها بروقا، مشكّلة في السماء جمهرات ـ إشكالات مثالية. إنها تتوثب من جديد على الأرض بكامل قوة الحلول الظافرة التي تبتعث الرمي. إنه لعب ذو لوْحين. فكيف قد لا يكون ثمة شرخ في الحد وفي مفصل اللوحين؟ وكيف نتعرف إلى ضمير متكلم مفرد جوهريّ مطابق لذاته على اللوح الأول وإلى أنا متصل مشابه لذاته على اللوح الثاني؟ لقد اختفت هوية اللاعب كما مشابَهة من يسدد ثمن اللزومات أو يفيد منها. الشرخ، المفصل هو شكل الزمن الخاوي، الدهر الذي تمرّ به ضربات النرد. من ناحية لا شيء غير

ضمير متكلم مفرد شَرَخه ذلك الشكل الخاوي. من الناحية الأخرى لا شيء غير أنا منفعل ومنحلّ دوما في ذلك الشكل الخاوي. سماء مشروخة تجاوبها أرض منهوكة. «آهِ أيتها **السماء** من فوقي، سماءً صافية وعالية! هو ذا الآنَ بالنسبة إليّ صفاؤك... ـ فلتكوني أرضية ترقص عليها الاتفاقات الربانية، ولتكوني لوحا ربانيا للنرد وللاعبين الربانيين!»[١]. وهو ما يجاوبه اللوح الثاني: «إذا ما لعبتُ النرد مع الآلهة، على اللوح الرباني **للأرض**، [٣٦٤] بحيث أن الأرض كانت اهتزت وتحطمت وقَذفت بأنهار من الحِمم ـ ذلك أن الأرض هي لوح ربانيّ، مترنّحة بكلام إبداعيّ جديد وبصخب نرد ربانيّ...» ومع ذلك فإن الاثنتين معا، سماء مشروخة وأرض محطمة لا تحتملان السلبي، إنهما تقيئانه بواسطة ما يشرخهما أو يحطمهما، إنهما تطردان كل أشكال السلب، وتحديدا تلك التي تمثل اللعب الزائف ـ «لقد كنتم أخطأتم ضربة نرد، لكن لا تلقوا بالا، أنتم لاعبي النرد الآخرين. إنكم لم تتعلموا اللعب كما ينبغي أن يكون...».

لم نتوقف عن اقتراح مفاهيم توصيفية: تلك التي تصف السلسلات الحالية أو كذلك **الأفكار** الافتراضية أو كذلك الغوْر الذي منه يخرج كل شيء. لكن: شدة ـ مزاوجة ـ تصادٍ ـ حركة قسرية؛ الفارقي والفرادة؛ التعقيد ـ التضمُّن ـ الانبساط؛ التفاضل ـ الفردنة ـ التفريق؛ السؤال ـ الإشكال ـ الحل، إلخ.، كل ذلك لا يشكّل في شيء قائمة بالمقولات. من العبث زعم أن قائمة مقولات بالإمكان أن تكون مفتوحة من حيث المبدإ؛ بالإمكان أن تكون كذلك من جهة الواقع لكن ليس من جهة المبدإ. ذلك أن المقولات

(١) *Zarathoustra*: هذا النص والنصان اللاحقان هي مقتطفة من III، «قبل شروق الشمس»؛ III، «الأختام السبعة»، § ٣؛ IV، «في الإنسان الأرقى»، §١٤.

تنتمي إلى عالم التصور حيث تكوّن أشكال قسمة تتوزع الكينونة تبعا لها بين الكائنات طبقا لقواعدِ تناسبيةٍ مقيمة. لأجل ذلك غالبا ما سعت الفلسفة إلى مواجهة المقولات بمفاهيم ذات طبيعة أخرى مغايرة تماما، مفتوحة فعليا ومعبّرة عن معنى أمبيريقي وتعددي **للفكرة**: «موجوديات» ضد «ماهويات»، مُدرَكات ضد مفاهيم ـ أو كذلك قائمة المفاهيم الأمبيريقية ـ الفكرانية التي نجدها عند وايتهاد (Whitehead) والتي تجعل من **السيرورة والواقع** واحدا من أعظم كتب الفلسفة الحديثة. مثل هذه المفاهيم التي ينبغي أن نسميها «عجيبة» من حيث انطباقها على الإستيهامات أو السيمولاكرات، تختلف عن مقولات التصور من عدة زوايا. أوّلا، هي شروط التجربة الفعلية وليس التجربة الممكنة فحسب. بل إنه حتى بهذا المعنى، ولأنها ليست أوسع من المشروط، فإنها توحّد جزأي **الإستطيقا** المنفصلين لسوء الحظ، نعني نظرية أشكال التجربة ونظرية الأثر الفني بصفته تجريبا. لكن هذا الجانب لا يمكّننا بعدُ من تعيين ما فيه يتمثل الفرق بالطبيعة بين صنفيْ المفاهيم. ذلك أن هذين الصنفين يديران في المحل الثاني توزيعات متمايزة وغير قابلة للاختزال ومتعارضة تماما: التوزيعات المقيمة للمقولات تقابلها التوزيعات المترحلة التي تجريها المفاهيم العجيبة. وبالفعل، هذه المفاهيم لا هي كليات مثل المقولات ولا هي **هُناءات** [٣٦٥] **وآناءات وحاليات** مثلما هو المتنوع الذي تنطبق عليه المقولات في التصور. إنها مركّبات مكان وزمان، يمكن نقلها دون شك إلى كل مكان لكن شرط أن تفرض مشهدها الخاص وأن تضرب خيمتها هناك حيث تحط الرحال للحظة: كذلك هي موضوع لقاء أساسيّ وليست موضوع تعرّف. الكلمة الأفضل للتعبير عنها هي دون شك

تلك التي نحتها ساموييل بيتلار، **اللاأين**[1]. **إنها لا أينات**. لقد كان لكانط الحدْس الأشد بمثل هذه المفاهيم المشاركة في عجيب المخيلة، مفاهيم لا تقبل الاختزال في كلية المفهوم كما في خصوصية الحالي. ذلك أنه إذا كانت الشميلة تمارَس على المتنوع هنا والآن، إذا كانت وحدات الشميلة أو المقولات هي كليات متصلة تشرط كل تجربة ممكنة، فإن الرسائم هي تعيينات **قبْلية** للمكان والزمان، تنقل مركّبات فعلية من الحيوزات واللحظات إلى كل مكان وكل زمان لكن بشكل منفصل. قد تنطلق الرسيمة الكانطية وتتخطى ذاتها باتجاه تصور للفكرة الفارقية لو لم تكن قد ظلت تابعة دون مسوِّغ للمقولات التي تختزلها في حالة مجرد توسيط في عالم التصور. وفي مدى أبعد من ذلك، في ما وراء التصور، نحن نفترض أنه ثمة إشكال تامّ للكينونة تستخدمه تلك الفروق بين المقولات والمفاهيم العجيبة أو المترحلة، ثمة الكيفية التي تتوزع بها الكينونة على الكائنات ـ وفي نهاية المطاف، التماثل أو التواطؤ؟

* * *

عندما نعتبر المعاودة بمثابة موضوع للتصور فإننا نفهمها حينئذ بواسطة الهوية لكننا نفسرها كذلك بكيفية سلبية. بالفعل، هوية مفهوم لا تنعت معاودة، ما لم تمنع قوة سلبية (قوة تحديد أو تقابل) في نفس الوقت المفهومَ من التنوع والانفراق تبعا للكثرة التي يستغرقها. المادة تجمع هاتين الخاصيتين مثلما رأينا ذلك: إيجاد مفهوم موحَّد بإطلاق في نفس القدر من النُّسخ بقدر ما يوجد من «مرّات» أو من

(١) لا يبدو لنا **اللاأين** البتلري على أنه تقنيع لـ**اللامكان** وحسب بل هو قلب لـ**لهنا ـ الآن**. (* انظر الصفحة ٣ من النص الأصلي حيث كنا علّقنا على هذه المسألة. المترجم).

«حالات»؛ منع هذا المفهوم من التنوع أكثر، بسبب فقره الطبيعي أو بسبب حالة لاوعيه الطبيعي واغترابه. المادة إذًا هي هوية الفكر، أي هي المفهوم، لكن بصفته مفهوما مغتربا، دون وعي بذاته، موضوعا خارج [٣٦٦] ذاته. إنه يعود بشكل أساسيّ للتصور أن يقتدي بنموذج معاودة مادية وعارية، يفهمها بالهو هو ويفسّرها بالسلبيّ. لكن أليست تلك هي نقيضة التصور مرة أخرى، كونه لا يستطيع تصوّر المعاودة إلا تحت هذه الأنواع، ومع ذلك لا يستطيع، دون تناقض، تصوُّرها على هذا النحو؟ ذلك أن هذا النموذج الماديّ والعاري هو بحصر المعنى لا يُعقل. (كيف قد يتمكّن الوعي من تصوّر اللاوعي، هذا الذي ليس له إلا حضور؟) عناصر متطابقة لا تتكرر إلا بشرط استقلالٍ للـ «حالات» وانفصالية للـ «مرّات» تجعل أحدها لا يظهر دون أن يكون الآخر قد اختفى: المعاودة في التصور مرغمة على التفكك في نفس الوقت الذي تتكوّن فيه. أو أنها بالأحرى لا تتكوّن أبدا. إنها لا يمكنها أن تتكوّن في ذاتها في ظل هذه الظروف. من أجل ذلك، لغاية تصوير المعاودة، ينبغي أن نقيم هنا وهناك أنفسا تأملية، أنوات منفعلة، شميلات تحتصورية، تطبّعات قادرة على إدغام الحالات أو العناصر بعضها في بعضها الآخر لإعادتها لاحقا إلى مكانٍ أو زمانٍ حِفظٍ خاصيْن بالتصور ذاته. بيْد أن نتائج ذلك مهمة جدا: والحال أن هذا الإدغام فرق، أيْ أنه تغيير للنفس التأملية، وحتى تغيير هذه النفس، التغيير الوحيد الذي هو تغييرها والذي بعده تموت، فإنه يظهر أن المعاودة الأكثر مادية لا تحدث إلا بواسطة فرق وفيه، يقع استخراجها منه بواسطة إدغام، بواسطة نفسٍ وفي نفسٍ تستخرج فرقا من المعاودة. المعاودة متصوَّرة إذًا لكن مع التقيّد بالتزامات نفْسٍ ذات طبيعة مغايرة تماما، نفسا تأملية وإدغامية، لكنها غير متصوَّرَة وغير متصوَّرَة. المادة عامرة فعليا،

مكسوّة بمثل هذه الأنفس التي تمنحها كثافة من دونها قد لا تَعرض أية معاودة عارية على السطح. ولا نعتقدنّ أن الإدغام يكون خارج ما يدغم، أو هذا الفرق خارج المعاودة: إنه جزء مكوِّن، إنه جزؤها المقوِّم، إنه العمق الذي من دونه قد لا يتكرر أيّ شيء على السطح.

حينئذ يتغيّر كل شيء. إذا كان فرق ما يشكل جزءا مكوِّنا (في العمق) من المعاودة السطحية التي يُستصفى منها، فإن الأمر يتعلق بمعرفة فيمَ يتمثل هذا الفرق. هذا الفرق إدغام، لكن فيمَ يتمثّل هذا الإدغام؟ ألا يجوز أن يكون هذا الإدغام ذاته هو الدرجة الأكثر اندغاما، المستوى الأكثر امتدادا لماض يتماعى وذاتَه إلى كل مستويات الانبساط وفي ظل كل الدرجات؟ [٣٦٧] إنه الماضي كله في كل آن، لكن بدرجات ومستويات مختلفة، والذي حاضره هو الأكثر اندغاما والأكثر امتدادا فحسب. تلك كانت الفرضية البرغسونية العتيدة. حينئذ، لم يعد الفرق الحاضر، مثلما كان منذ قليل، فرقا مستصفى من معاودة سطحية للآنات، بحيث يقع تجريب عمق من دونه قد لا يتأتى لهذه أن توجد. الآن، إنه هذا العمق بالذات هو الذي ينبسط لذاته. المعاودة لم تعد معاودة عناصر أو أجزاء خارجية متعاقبة بل معاودة مجاميع متماعية في مستويات أو درجات مختلفة. الفرق لم يعد مستصفى من معاودة بسيطة، إنه بين درجات أو مستويات معاودة شاملة وتشميلية كل مرة؛ إنه يتحوّل ويتقنّع من مستوى إلى آخر، وكل مستوى يضم فراداته بصفتها نقاطا مميَّزة خاصة به. وما القول في المعاودة البسيطة، العاملة وفق آنات، غير كونها هي بالذات المستوى الأكثر انبساطا لهذه المعاودة الشاملة؟ وما القول في الفرق المستصفى من المعاودة البسيطة غير كونه على النقيض من ذلك هو الدرجة الأكثر اندغاما لهذه المعاودة الشاملة؟ ها هو الفرق بالذات كائن بين معاودتين: بين المعاودة

السطحية للعناصر الخارجية المتطابقة والآنية التي يدغمها، والمعاودة العميقة للمجاميع الداخلية لماضٍ متغيّر دوما، والتي هي مستواه الأكثر اندغاما. هكذا يكون للفرق وجهان أو لشميلة الزمن سلفًا مظهران: أحدهما تطبّعٌ، مشدود باتجاه المعاودة الأولى التي يجعلها ممكنة، والآخر ذاكرة، ممنوحة للمعاودة الثانية التي هي ناتجة عنها.

سيان القول إذًا إن للمعاودة المادية ذاتا منفعلة وخفية، لا تفعل شيئا لكن يحدث فيها كل شيء، وإنه ثمة معاودتان، المادية منهما هي الأكثر سطحية. لعله من غير الدقيق أن ننسب كل خصائص الأخرى إلى الذاكرة، حتى وإن كنّا نعني بالذاكرة الملكة الترنسندنتالية لماضٍ محض، ملكة لا تقلّ إبداعيتها عن تذكريتها. يبقى أن الذاكرة هي الشكل الأول الذي تظهر فيه الخواص المتقابلة للمعاودتين. إحدى هاتين المعاودتين هي معاودة الهو هو، وليس لها من فرق إلا وهو مستخلَص أو مستصفى؛ الأخرى هي معاودة المختلف، وتشمل الفرق. إحداهما لها حدود ومواضع ثابتة، الأخرى تشتمل أساسيا على التنقل والتقنّع. إحداهما سلبية وتكون بالنقصان، الأخرى إيجابية وتكون بالزيادة. إحداهما هي معاودة عناصر، حالات ومرّات وأجزاء برّانية؛ الأخرى معاودة المجاميع الداخلية المتغيرة والدرجات والمستويات. إحداهما تتابعية من جهة الواقع، الأخرى معاودة تَماعٍ [٣٦٨] من جهة الحق. إحداهما ثبوتية والأخرى دينامية. إحداهما امتدادية والأخرى تكثيفية. إحداهما اعتيادية والأخرى متميزة ومعاودة فرادات. إحداهما أفقية والأخرى شاقولية. إحداهما منشورة وينبغي بسطها؛ الأخرى مزمَّلة وينبغي تأويلها. إحداهما هي معاودة تساوٍ وتناظر في المفعول والأخرى معاودة لا تساوٍ كما لا تناظر في السبب. إحداهما معاودة دقة وآلية

والأخرى معاودة انتقاء وحرية. إحداهما معاودة عارية ولا يمكنها أن تتقنّع إلا بما يزيد عنها وبما يأتي لاحقا؛ الأخرى معاودة مكسوّة، عناصرها الأولى والأخيرة والوحيدة هي أقنعتها وتنقلاتها وتقنّعاتها.

من تقابل الخصائص هذا ينبغي أن نستنتج لزوميْن. أوّلا إنه من نفس زاوية النظر وفي نفس الوقت نزعم فهم المعاودة بالهو هو وتفسيرها بشكل سلبيّ. ثمة في هذا الأمر بالنسبة إلى فلسفة المعاودة، معنى معكوس مُناظِر تماما للذي قد كان شوّه فلسفة الفرق. بالفعل، لقد كان وقع تعريف مفهوم الفرق باللحظة أو بالطريقة التي قد كان ارتسم بها الفرق في المفهوم بعامة؛ لقد كان وقع الخلط إذًا بين مفهوم الفرق ومجرد الفرق المفهوميّ؛ لقد وقع هكذا فهم الفرق في الهوية، والمفهوم بعامة لم يكن غير مبدإ الهوية بما هي منبسطة في التصور. بالتلازم مع ذلك، المعاودة من جهتها لم يكن قد عاد ممكنا تعريفها إلا بصفتها فرقا دون مفهوم؛ هذا التعريف قد كان واصل طبعا افتراض هوية المفهوم بالنسبة إلى ما كان يتكرر، لكن عوض أن يرسم الفرق في المفهوم، فإنه قد كان وضعه خارج المفهوم بصفته فرقا عدديا، وقد كان وضع المفهوم ذاته خارج ذاته بصفته يوجد في قدر من النسخ مُوازٍ لما قد كان ثمة من مرّات أو من حالات منفصلة عدديا. إنه قد كان استند هكذا إلى قوة خارجية، إلى شكل من البرانية قادر على وضع الفرق خارج المفهوم المطابق، والمفهوم المطابق خارج ذاته، بإيقاف تنويعه، مثلما كنا منذ قليل قد استندنا إلى قوة داخلية أو إلى شكل من الداخلانية قادر على وضع الفرق في المفهوم، ووضع المفهوم داخل ذاته عبر تنويع متواصل. إذًا، إن الهوية المفترَضة للمفهوم، قد كانت أدمجت وقد كانت تبطّنت الفرق بصفته فرقا مفهوميًا في نفس الوقت ومن نفس الزاوية، وعلى النقيض من ذلك قد كانت قامت بإسقاط

المعاودة المبسوطة بكيفية سلبية أو بنقصان، بصفتها فرقا مضايفا، لكن دون مفهوم. بيْد أنه إذا كان كل شيء مترابطا في تسلسل المعنى المعكوس هذا، فإن كل شيء ينبغي أن يكون مترابطا كذلك في تصحيح [٣٦٩] الفرق والمعاودة. **الفكرة** ليست هي المفهوم؛ إنها تتميز عن هوية المفهوم، بصفتها الكثرة الفارقية الإيجابية على الدوام؛ عوض تصوير الفرق بإخضاعه للمفهوم المطابق، وبالتالي لمشابَهة الإدراك الحسي، لتقابل المحمولات ولمماثلة الحكم، فإنها تحرره وتجعله ينبسط في أنساق إيجابية حيث يرتبط المختلف بالمختلف، جاعلة من انحراف المراكز، من التنافر ومن التباين نفس القدر من موضوعات الإثبات التي تكسر إطار التصور المفهوميّ. بيْد أنه للمعاودة قوة التنقل والتقنع بقدر ما للفرق التباين وانحراف المراكز. أحدهما لا يقل انتماء عن الآخر إلى **الفكرة**، ذلك أن **الفكرة** ليس لها داخل أكثر مما لها خارج (إنها **لا - أين**). تجعل **الفكرة** من الفرق والمعاودة **نفس الإشكال**. ثمة شطط خاص **بالفكرة**، مغالاة **للفكرة**، تجعل من الفرق والمعاودة الموضوع المجمَّع **للفكرة**، «مُتآنيَ» **الفكرة**. إنه شطط **الفكرة** هذا هو الذي يستفيد منه المفهوم دون وجه حقّ، لكنه يستفيد منه بخيانته وبتشويهه: بالفعل، يوزع المفهوم الشطط الفكرانيّ إلى قسمين، قسم الفرق المفهوميّ وقسم الفرق الذي لا مفهوم له، قسم الصيرورة - مساويا أو الصيرورة - مشابها لهوية مفهومه الخاصة، وقسم الشرط الناقص الذي يواصل افتراض نفس هذه الهوية، لكنها مجمَّدة. غير أننا إذا تساءلنا عمّن يجمّد المفهوم فإننا نرى جيدا أنه ليس البتة نقصا، عيبا، مقابلا. إنه ليس تحديدا اسميا للمفهوم؛ إنه ليس تساويا طبيعيا للمكان والزمان؛ ولا هو فضلا عن ذلك معارضة روحانيّة من طرف اللاوعي. إنه دائما شطط **الفكرة** هو الذي يقوِّم

الإيجابية العليا التي توقف المفهوم أو التي تقلب متطلبات التصور. وإنه في نفس الوقت ومن نفس الزاوية يتوقف الفرق عن أن يُختزل إلى مجرد فرق مفهوميّ، وتقيم المعاودة رابطتها الأعمق بالفرق، وتجد مبدأ إيجابيا في نفس الآن لذاتها ولهذه الرابطة. (في ما وراء الذاكرة قد كان ثمة المفارقة الظاهرة لـ**غريزة الموت**، التي كانت بدت لنا منذ البداية بالرغم من اسمها وكأنها محبوّة بوظيفة مضاعفة: إدراج قوة المغاير بكاملها في المعاودة، وعرض المعاودة في نفس الوقت بالطريقة الأكثر إيجابية والأكثر شططا.)

النتيجة الثانية هي أنه لا تكفي المقابلة بين معاودتين، إحداهما مادية وعارية، تبعا لهوية ولنقص المفهوم، والأخرى نفسية، ميتافيزيقية ومكسوّة [٣٧٠] تبعا لفرق ولشطط **الفكرة** الإيجابية دوما. قد كان توجّب أن نجد في هذه المعاودة الثانية «علة» الأولى. قد كان توجّب أن تكون المعاودة الحية والمكسوّة هي السبب الذي تنتج عنه المعاودة الأفقية، المادية والعارية فحسب (التي نكتفي باستصفاء فرق منها). لقد رأينا ذلك باستمرار بالنسبة إلى الحالات الثلاث لمفاهيم الحرية، مفاهيم الطبيعة والمفاهيم الإسمية: تَنتج المعاودة المادية كل مرة عن المعاودة الأعمق، التي تتهيأ في الكثافة وتُنتج الأولى بصفتها حاصلا، بصفتها غشاء خارجيا، مثل قشرة قابلة للفصل، لكنها تفقد كل معنى وكل قدرة على صنع ذاتها من جديد مذ لم تعد تحرّكها **علتها** أو المعاودة الأخرى. هكذا هو المكسوّ تحت العاري، وهو الذي ينتجه ويُفرزه بصفته مفعول إفرازه. إنها المعاودة الخفية هي التي تحاط بمعاودة آلية وعارية كما بحاجز أخير يعيّن هنا أو هناك الحافة القصوى للفروق التي يجعلها تتواصل داخل نسق متحرّك. **وإنه في نفس الحركة تتضمن المعاودةُ الفرقَ** دوما (ليس بصفته فرعا عرضيا وبرانيا، وإنما بصفته صميمها، بصفته

الفرع الأساسي الذي يؤلفها، بصفته التنقل والتقنع اللذين يقوّمانها بالنسبة إلى فرق هو ذاته متباين ومرتحل)، **وإنه عليها أن تتلقى مبدأ إيجابيا تنتج عنه المعاودة المادية السيانية** (إهاب ثعبان مفرغ، غلاف مفرغ مما يتضمن، أدمة لا تحيا ولا تموت إلا بنفسها أو بمضمونها الكامنيْن). ذلك صادق سلفا بالنسبة إلى مفاهيم الطبيعة. الطبيعة قد لا تعاود أبدا، قد تكون معاوداتها شرطية دوما ومتروكة للإرادة الخيرة للمجرب وللعالِم، إذا كانت قد اختُزلت في ظاهر المادة وإذا لم تكن هذه المادة ذاتها قد امتلكت عمقا امتلاكها لأحضان الطبيعة حيث تتكوّن المعاودة الحية والفانية وتصبح أمرية وإيجابية، شريطة أن تنقل وتقنّع فرقا حاضرا دوما يجعل من المعاودة تطورا على حياله. عالِم أو علماء لا يصنعون الربيع ولا عودة الفصول. أبدا لا يجوز أن يخرج الهو هو من ذاته ليتوزع في عدة «نظائر» داخل تعاقبات دورية لو لم يكن قد كان ثمة الفرق المتنقل في هذه الدورات والمتقنع في هذا الهو هو، جاعلا المعاودة أمرية، لكنه لا يُظهر منها غير العاري تحت بصر الملاحظ الخارجي الذي يظن أن الفروع ليست هي الأساسيّ وهي لا تغيّر ما تقوّمه مع ذلك من الداخل، إلا قليلا.

[٣٧١] إن ذلك ليصدق أكثر على مفاهيم الحرية والمفاهيم الإسمية. أقوال وأفعال البشر تولّد معاودات مادية أو عارية، لكن بصفتها مفعول معاودات أعمق وذات طبيعة مغايرة («المفعول» بالمعنى الثلاثي، السببي، البصري وبمعنى اللباس). المعاودة هي المرض، فلسفة المعاودة هي طِبابته. لكن ثمة الكثير من الطبابات والكثير من المعاودات المدمجة بعضها في بعضها الآخر. عندما يعيد المهووس طقسا احتفاليا، مرة ومرتين؛ عندما يعيد عَدّ، ١، ٢، ٣ ـ فإنه يعمد إلى معاودة عناصر امتدادية، لكنها معاودة تتوسّل وتترجم

معاودة أخرى، شاقولية وتكثيفية، معاودة ماضٍ يتنقل في كل مرة وفي كل عدد، ويتقنع في جملة الأعداد والمرّات. إنها معادل الدليل الكوسمولوجيّ في الطبابة: التسلسل الأفقي للأسباب والمفاعيل في العالم يتطلب **علة** أولى تشميلية، كائنة خارج العالم، بصفتها سببا شاقوليا للمفاعيل والأسباب. إننا نعاود مرتين في آن واحد، لكنها ليست نفس المعاودة: مرة آليا وماديا وعرْضيا، والمرة الأخرى رمزيا، بواسطة السيمولاكر وعمقيا؛ مرة نعاود الأجزاء ومرة أخرى نعاود الكل الذي تتوقف عليه الأجزاء. هاتان المعاودتان لا تتمّان في نفس المدى، إنهما تتماعيان؛ إحداهما هي معاودة الآنات والأخرى معاودة الماضي؛ إحداهما بسيطة والأخرى تشميلية؛ والأعمق منهما، «المنتِجة» طبعا، ليست هي الأظهر أو التي تحدث «تأثيرا» أقوى. المعاودتان بعامة تدخلان في قَدْر من العلاقات المختلفة بحيث قد يتوجب القيام بدراسة سريرية منظمة جدا، لم تقع بعدُ فيما نعتقد، لتمييز الحالات التي تتناسب وتركيباتهما الممكنة. لنتأمل معاودات حركية أو لسانية، تكريرات وقولبيات من نمط عتهيّ أو فُصاميّ. إنها لم تعد تبدو دالّة عن إرادة قادرة على استثمار موضوع في إطار الاحتفال؛ إنها تعمل بالأحرى بصفتها ارتكاسات تدلّ على إفلاس عامّ للاستثمار (من هنا استحالة أن يعاود المريض بطيبة خاطر في الاختبارات التي يقع إخضاعه لها). يبقى أن المعاودة «اللاإرادية» لا تتوقف على اضطرابات الحُبسة الكلامية أو فقدان الذاكرة مثلما قد يوحي بذلك تفسير سلبيّ، وإنما على أعطاب تحت لحائية وعلى اضطرابات الـ «غدة السعترية» (thymie). أتلك طريقة أخرى في تفسير المعاودة سلبيا، وكأن المريض قد كان عاود السقوط، نتيجة تعكّر، في مدارات بدائية غير مندمجة؟ في واقع الأمر، ينبغي أن نلاحظ في التكريرات وحتى في القولبيات الحضور

الدائم لإدغامات، تتبدى على الأقل بواسطة حروف مصوّتة أو [٣٧٢] حروف صوامت طفيلية. بيْد أن الإدغام يواصل امتلاكه لمظهرين، أحدهما يستند به إلى عنصر معاودة فيزيائية يغيّرها، الآخر يخص به كلا نفسيا قابلا للتكرير في درجات مختلفة. إننا بهذا المعنى نتعرّف على قصدية مستمرة في كل قولبية، حتى في صرير خبليّ للفكّين، والتي تتمثل نتيجة عدم توافر موضوعات، في حصر كامل الحياة النفسية في شذرة، حركة أو كلمة، تصبح هي ذاتها عنصرا للمعاودة الأخرى: مثل ذاك المريض الذي يدور أسرع فأسرع على رجل واحدة، والساق الأخرى ممدودة بحيث تدفع شخصا محتملا قد يفاجئه من خلف، محاكيا هكذا ارتعابه من النساء وخشيته من مفاجأتهن له[1]. ما هو مرَضيّ بخاصة، هو أنه من

(١) سوف نجد شتى أنواع أمثلة هذه الطبيعة في *Les stéréotypies*, Xavier Abély (Dirion, 1916). واحدة من أفضل الدراسات السريرية للقولبية وللتكرير تظل هي دراسة Paul Guiraud, *Psychiatrie clinique* (Le François, éd., 1956, pp. 106 sq.)، و«Analyse du symptôme stéréotypie» (*L'encéphale*, nov. 1936). يميز بول غيرو جيدا بين التكرار الآليّ والمعاودة (تكريرات دون انقطاع أو قولبيات متباعدة). ذلك أنه إذا كان يمكن لظاهرات التكرار الآليّ أن تنفسر سلبيا بعجز أو بخواء ذهنيّ، فإن الخاصية المزدوجة لظاهرات المعاودة تتمثل في إظهار تكثيفات وإدغامات وفي تطلّب مبدإ تفسير أوّليّ وإيجابيّ. سنلاحظ بهذا الخصوص أن الجاكسونية، عندما تعود بالمعاودة إلى مقولة الأعراض «الإيجابية» فإنها تحافظ مع ذلك على مبدإ تفسير سلبيّ بالتمام؛ ذلك أن الإيجابية التي تستند إليها هي إيجابية معاوَدةٍ آلية وعارية، معبّرة عن مستوى مفترَض لتوازن أدنى أو قديم. في الواقع، المعاودة الآلية التي تكوّن المظهر البيّن من تكرير أو من قولبية، لا تعبّر عن مستوى إجماليّ، لكنها تخص أساسيا شذرات، «البِنات» مثلما كان قال موناكوف (Monakow) ومورغ (Mourgue). من هنا أهمية الإدغامات والتكثيفات المجزأة. لكن بهذا المعنى، الإيجابية الحق هي التي تضع في المعاودة الآلية=

ناحية، لم يعد الإدغام يوفر تجاوبا بين مستويين أو عدة مستويات «تُلعَب» معا بشكل مفروق، لكنه يمحقها جميعها ويضغطها في الجزء القولبيّ. ومن ناحية أخرى، لم يعد الإدغام يستصفي من العنصر فرقا أو تغييرا قد يجعل المعاودة ممكنة في مكان وزمان منظَّميْن من طرف الإرادة؛ على النقيض من ذلك، إنه يجعل من التغيير ذاته العنصر الذي ستقع معاودته، إنه يتخذ من ذاته موضوعا في تسارع يجعل معاودة عارية للعنصر مستحيلة تحديدا. في التكريرات والقولبيات، سوف لن نرى إذًا استقلالية [٣٧٣] محضُ آليةٍ للتصوّر، وإنما بالأحرى ارتباكا مخصوصا للعلاقة بين المعاودتين وللسيرورة التي بها تكون إحداهما وتظل علة للأخرى.

المعاودة هي اقتدار اللغة؛ وبعيدا عن انفسارها بطريقة سلبية، بغياب المفاهيم الإسمية، فإنها تنطوي على فكرة للشّعر مشطّة دوما. المستويات المتماعية لكلٍّ نفسانيّ يمكن اعتبارها، تبعا للفرادات التي تخصها، على أنها تتفعّل في سلسلات منفرقة. هذه السلسلات قابلة للتجاوب تحت تأثير «النذيرالمعتم»، شذرة مساوية لهذا الكل الذي تتماعى فيه كل المستويات: كل سلسلة هي مكرورة إذًا في الأخرى، في نفس الوقت الذي ينتقل فيه النذير من مستوى إلى آخر ويتقنع في كل السلسلات. كذا لا ينتمي هو ذاته إلى أيّ مستوى أو درجة. في حالة السلسلات الشفهية، نسمي «كلمة من درجة عليا»

= معاودةً ذات طبيعة مغايرة تماما، منتمية إلى دائرة «الغريزة» المقنّعة والقابلة للتنقل دوما (الغدة السعترية). لقد أمكن القول إنه في القولبية، الدالّ وحده هو القديم وليس المدلول: «تحت تشظّي العلامة ثمة دائما مدلول متواصل، غنيّ بالمعنى تقريبا» (A.Béley et J.-J. Lefrançois, Aperçu séméiologique dramatique de quelque stéréotypies motrices chez l'enfant, *Annales med. ps.*, avril 1962).

تلك التي تتخذ لها مسمًّى **معنى** الكلمة السابقة. لكن النذير اللسانيّ، الكلمة الباطنية أو الشعرية بامتياز (موضوع = س)، تعلو على كل الدرجات من حيث أنها تَنشد قول ذاتها ومعناها، وحيث تظهر بصفتها لا ـ معنى متحولا ومتقنعا دوما (الكلمة السرية التي لا معنى لها، سنارك أو بليتّوري... (Snark ou Blitturi)). كل السلسلات الشفهية كذلك تشكل قدرا من «المرادفات» بالنسبة إليها، وتلعب هي ذاتها دور «المجانس» بالنسبة إلى كل السلسلات. إنه إذًا تبعا لقدرتها الأكثر إيجابية والأكثر فكرانية تنظّم اللغة نسقها كله بصفته معاودة مكسوّة. الآن، من المسلّم به أن القصائد الفعلية ليس لها أن تكون مطابقة لفكرة الشِّعر هذه. ليولد القصيد الفعليّ، يكفي أن «نتعرّف» على النذير المعتم الذي نمنحه هوية اسمية على الأقل، باختصار، أن نعطي التصادي جسما؛ إذًا، كما في نشيد، السلسلات المنفرقة تنتظم في مقاطع أو أبيات، بينما يتجسد الطالع في ترديدة أو دوْر. المقاطع تدور حول الدور. ومَن أفضل من النشيد يجمع المفاهيم الاسمية ومفاهيم الحرية؟ إنه في ظل هذه الظروف تولد معاودة عارية: في نفس الآن في عودة الدور بصفته ممثّل الموضوع = س، وفي بعض مظاهر المقاطع المنفرقة (الميزان، القافية، أو حتى البيت الذي يتطابق هو ذاته بالقافية مع الدور) التي تمثّل بدورها تداخل السلسلات. بل يحدث أن المعاودات العارية تقريبا تحل محل الترادف والمجانسة، مثلما هو الحال عند بيغي وريمون روسل. وأن عبقرية [٣٧٤] الشعر تتماهي هي ذاتها وهذه المعاودات الخام. لكن هذه العبقرية تنتمي بادئ ذي بدء للفكرة، وللطريقة التي تُنتج بها المعاودات الخام انطلاقا من معاودة أكثر تخفيا.

غير أن التمييز بين المعاودتين ما يزال غير كاف. ذلك أن

المعاودة الثانية هي من نوع كل التباسات الذاكرة والأسّ. إنها تتضمن الفرق، لكنها تتضمّنه فحسب بين المستويات أو الدرجات. إنها تظهر بادئ ذي بدء مثلما رأينا ذلك، في شكل دوائر الماضي المتماعية في ذاتها؛ ثم في شكل دائرةِ تماعي الماضي والحاضر؛ وأخيرا في شكل دائرة كل الحواضر التي تنصرم والتي تتماعى بالنسبة إلى الموضوع = س. باختصار، الميتافيزيقا تضع الفيزيس والفيزياء في دائرة. لكن كيف لنا أن نتفادى التحاف هذه المعاودة العميقة بما تحث عليه من المعاودات العارية وأن لا تنخدع هي ذاتها بوهم أولية المعاودة الخام؟ في نفس الوقت الذي يسقط فيه الأسّ من جديد في تصوّر ما يؤسّس، تبدأ الدوائر في الدوران على وتيرة الهو هو. لذلك بدت لنا الدوائر منحلّة دوما في شميلة ثالثة، حيث كان الأساس قد امّحى في غوْر، حيث كانت **الأفكار** قد تحررت من أشكال الذاكرة، حيث تنقّلُ وتقنّعُ المعاودات قد كانا اقترنا بالتباين وانحراف المراكز بصفتهما قُوّتا الفرق. في ما وراء الدورات، ثمة أوّلا الخط المستقيم للشكل الخاوي للزمن؛ في ما وراء الذاكرة، غريزة الموت؛ في ما وراء التجاوب، الحركة القسرية. في ما وراء المعاودة العارية والمعاودة المكسوّة، في ما وراء المعاودة التي نستصفي منها الفرق وتلك التي تشملها، ثمة معاودة «تُحدث» الفرق. في ما وراء المعاودة المؤسَّسة والمعاودة المؤسِّسة، ثمة معاودة **تهسيس**، يتوقف عليها في نفس الآن ما يكبّل وما يحرّر، ما يموت وما يحيا في المعاودة. أثمّة في ما وراء المعاودة الفيزيائية والمعاودة النفسية أو الميتافيزيقية، **معاودة أنطولوجية**؟ هذه الأخيرة قد لا تكون لها مهمة حذف المعاودتين الأخريين؛ لكن، من ناحية، أنْ توزع عليهما الفرق (بصفته فرقا مستصفًى أو متضمَّنا)، من ناحية أخرى، أن تنتج هي ذاتها الوهم

الذي يؤثّر فيهما، بمنعهما مع ذلك من تطوير الخطإ المتصل بهما الذي تسقطان فيه. لذلك تأوي المعاودة النهائية، يأوي المسرح النهائي كل شيء بكيفية ما؛ وبكيفية أخرى يهدم كل شيء؛ وبكيفية أخرى أيضا ينتقي في كل شيء.

لعل الموضوع الأرقى للفن هو أن يحرّك [٣٧٥] كل هذه المعاودات في آن واحد، مع فروقها بالطبيعة وبالإيقاع، مع تنقلاتها وتقنّعاتها على التوالي، مع تباينها وانحراف مراكزها، وأن يدمج بعضها في بعضها الآخر، وأن يلفّها، من الواحدة إلى الأخرى، في أوهام يتغير «مفعولها» في كل حالة. الفن لا يحاكي، لكنه لا يفعل ذلك إلا لأنه بادئ ذي بدء يعاود، ويعاود كل المعاودات، بفعل قدرة داخلية (المحاكاة نسخة لكن الفن سيمولاكر، إنه يقلب النُّسَخ إلى سيمولاكرات). حتى المعاودة الأكثر آلية، الأكثر رتابة، الأكثر اعتيادية، الأكثر تنميطا تجد موقعها في الأثر الفني، من حيث هي دائما متنقلة بالنسبة إلى معاودات أخرى، وبشرط أن نعرف كيف نستخرج منها فرقا لهذه المعاودات الأخرى. ذلك أنه ليس ثمة إشكال إستطيقيّ آخر غير إشكال إدراج الفن في الحياة اليومية. فبقدر ما تبدو حياتنا اليومية منمّطة، مقولبة، خاضعة لإعادة إنتاج متسارع لموضوعات استهلاكية، بقدر ما ينبغي للفن أن يرتبط بها وأن ينتزع منها هذا الفرق الصغير الذي يلعب من ناحية أخرى وفي آن واحد بين مستويات أخرى للمعاودة، بل ويجعل طرفيْ السلسلات المعتادة للاستهلاك يتجاوبان مع السلسلات الغريزية للهدم والموت، وهكذا يضمّ لوحة القسوة إلى لوحة الحمق، يكتشف اصطكاك فكّ خَبليّ تحت الاستهلاك، وأيضا سيرورات استهلاك تحت أشنع إبادات الحرب، يولّد إستطيقيا الأوهام والتنكرات التي تشكل الماهية الحقيقية لهذه الحضارة، حتى يستبين **الفرق** في النهاية، بقوة غضب

هي ذاتها تكرارية، قادرة على إشاعة أغرب انتقاء، حتى وإن لم يكن غير إدغام هنا أو هناك، أيْ إشاعة حرية لنهاية عالَم. لكل فن تقنيات معاوداته المتشابكة التي بإمكان قدرتها النقدية والثورية الوصول إلى أعلى نقطة، لتقودنا من المعاودات الكئيبة للعادة إلى المعاودات العميقة للذاكرة ثم إلى المعاودات النهائية للموت حيث يتقرر مصير حريتنا. قد نود الإشارة فحسب إلى ثلاثة أمثلة، مهما كانت متنوعة ومتباينة: الطريقة التي تتماعى بها كل المعاودات في الموسيقى الحديثة (هكذا سلفا هو تعميق **اللازمة في فوزيك** (*Wozzeck*) بارغ (Berg)) ـ الطريقة التي عرف بها فن البوب (Pop-Art) في الرسم دفع النسخة، نسخة النسخة، إلخ.، حتى هذه النقطة القصوى حيث تنقلب وتصبح سيمولاكرا (هكذا هي السلسلات الرائعة «الجينية التسلسل» لوارهول (Warhol) حيث تتزاوج كل معاودات العادة والذاكرة والموت) ـ الطريقة الروائية التي تستسلم فيها معاودات خام [٣٧٦] وآلية للعادة لانتزاع تحويرات صغرى، تنشّط بدورها معاودات للذاكرة، لأجل معاودة أكثر قصووية حيث تكون الحياة والموت في خطر، على أن تنعكس على الكل بإدخالها انتقاء جديدا فيه، إنها كل هذه المعاودات المتماعية والتي هي مع ذلك متنقلة بعضها بالنسبة إلى بعضها الآخر (**تحوير** بيتور؛ أو كذلك **السنة الفارطة في مارينباد** (*L'année dernière à Marienbad*) معبّرة عن تقنيات خاصة للمعاودة تمتلكها السينما أو تستحدثها).

* * *

أليست كل المعاودات هي التي تنتظم في الشكل المحض للزمن؟ هذا الشكل المحض الذي هو الخط المستقيم يتحدد فعليا بنظام يوزع **قبْلاً**، في **أثناء** و**بَعدًا**، بجملة تجمّع ثلاثتها في تآني شميلتها **القبْلية**، وبواسطة سلسلة تجعل لكل واحد منها ضرب معاودة مناسبا

له. من هذه الزاوية، علينا أن نميز أساسيا بين الشكل المحض والمضامين الأمبيريقية. ذلك أن المحتويات الأمبيريقية متحركة وتتعاقب؛ على النقيض من ذلك، التعيينات **القبْلية** للزمن ثابتة، متوقفة كأنها في صورة أو في مسطّح مجمَّد، متماعية في الشميلة السكونية التي تقوم بالتمييز بينها بالنسبة إلى صورة فعل رائع. هذا الفعل يمكن أن يكون أمبيريقيا أيّما فعل، بإمكانه على الأقل أن يجد فرصته في أيما ظروف أمبيريقية (فعل = س)؛ يكفي أن تجعل هذه الظروف «عزله» ممكنا وأن يحفر هو كفاية في الآن لتمتد صورته إلى الزمان بتمامه وتصبح بمثابة الرمز **القبْليّ** للشكل. من ناحية أخرى، بالنسبة إلى المضامين الأمبيريقية للزمن، نحن نميز بين **الأول**، **الثاني**، **الثالث** ... في تتابعها اللامتناهي: ربّما لا شيء يتكرر والمعاودة مستحيلة؛ ربما أيضا يستجيب التتابع لأن يتحدد في دور، وتحدث المعاودة، لكن حينئذ **إما** في شكل ضِمْدوريّ حيث ٢ تكرر ١، و٣ تكرر ٢؛ **إما** في شكل بَيْدوريّ حيث ١٢ يكرر ١، ٢٢ تكرر ٢، ٣٢ تكرر ٣. (حتى عندما ندرك تتابعا غير محدود للدورات، فإن الزمن الأول سوف يقع تحديده بصفته الهو هو أو اللامفروق الكائن في أصل الدورات أو بين دورتين.) مهما يكن من أمر، المعاودة تظل خارج شيء ما مكرور هو الذي ينبغي وضعه بصفته أوّلَ؛ الحد يقوم بين مرة أولى وبين المعاودة ذاتها. مسألة معرفة ما إذا كانت المرة الأولى تزوَرّ عن [٣٧٧] المعاودة (نقول حينئذ «نهائيا»)، أو ما إذا كانت على النقيض من ذلك تستجيب للمعاودة في دور أو من دور إلى آخر ـ تتوقف فقط على تَفكُّرِ ملاحِظ. وقد وُضعت المرة الأولى بصفتها الهو هو، فإنّا نسأل إن كانت المرة الثانية تُظهر ما يكفي من المشابهة مع المرة الأولى حتى تتماهي والهو هو: مسألة لا يمكن حلّها إلا بإقامة علاقاتِ مماثَلة في الحكْم، مع اعتبار

تقلّبات الظروف الأمبيريقية (هل لوثر هو مماثل بول، هل الثورة الفرنسية هي مثيلة الجمهورية الرومانية؟). لكن الأشياء تحدث بشكل مغاير جدا من زاوية الشكل المحض أو الخط المستقيم للزمن. ذلك أن كل تعيين (الأول، الثاني والثالث؛ القبل، في الأثناء والبَعد) هو الآن معاودة في ذاتها سلفا، في الشكل المحض للزمن وبالنسبة إلى صورة الفعل. القبْل، المرة الأولى، ليست معاودة أقل من المرة الثانية أو المرة الثالثة. كل مرة هي في ذاتها معاودة، الإشكال لم يعد خاضعا لمماثلات التفكّر بالنسبة إلى ملاحِظ مفترَض، بل ينبغي أن يعاش بصفته إشكال الشروط الدنيا للفعل بالنسبة إلى الصورة الرائعة. المعاودة لم تعد تستند (شَرطيا) إلى مرة أولى يمكنها أن تزوَرّ عنها، وتظل خارجها على أية حال؛ المعاودة تستند إلزاميا إلى معاودات، إلى صيغٍ أو أنماطِ معاوَدةٍ. الحرف، «الفرق» قد تحوّل إذًا بشكل لافت: إنه لم يعد بين المرة الأولى والمرات الأخرى، بين المُعاد والمعاودة، وإنما بين أنماط المعاودة تلك. ما يعاد هو المعاودة ذاتها. بل فضلا عن ذلك، «نهائيا» لم تعد تنعت أوَّلَ قد يزوَرّ عن المعاودة، بل تنعت على النقيض من ذلك نمط معاودة يقابل نمطا آخر محدثا ما لا حصر له من المرات (هكذا تتقابل المعاودة المسيحية والمعاودة الملحدة، الكياركيغاردية والنيتشية، ذلك أن المعاودة بالذات هي التي تعمل نهائيا عند كياركيغارد، بينما تعمل لكل المرات حسب نيتشه؛ وليس ثمة ههنا فرق عدديّ بل ثمة فرق أساسيّ بين نمطيْ المعاودة هذين).

كيف نفسّر أنه عندما تستند المعاودة إلى المعاودات، عندما تجمّعها كلها وتُدخل بينها الفرق، فإنها تحوز في نفس الوهلة قدرة انتقاء رهيبة؟ كل شيء يتوقف على توزيع معاودات في الشكل، في النظام، في جملة وسلسلة الزمن. هذا التوزيع [٣٧٨] معقّد جدا.

تبعا لمستوى أوّل، معاودة **القبْل** تتحدد بكيفية سلبية وبالنقصان: **الضمير الرابع** يعاود لأنه لا يعرف، لأنه لا يتذكر، إلخ.، لأنه ليس قادرا على الفعل (سواء تمّ بعدُ إنجاز هذا الفعل أمبيريقيا أو كان للإنجاز). الـ «ضمير الرابع» يعني هنا إذًا لا وعي **الهو** بصفته الاقتدار الأوّل للمعاودة. معاودةُ **في الأثناء** تتحدد بالتصيّر ـ مشابها أو بالتصيّر ـ مساويا: **الضمير الرابع** يصبح قادرا على الفعل، يصبح مساويا لصورة الفعل، الـ «الضمير الرابع» يعني الآن لا وعي الأنا، انقلاب عينه، إسقاطه على ضمير متكلم مفرد أو أنا مثاليّ من حيث هو ثاني اقتدار للمعاودة. لكن بما أن التصيّر ـ مشابها أو مساويا، هو دائما التصيّر مشابها أو مساويا لشيء ما نفترضه مطابقا في ذاته، نفترضه متمتعا بامتياز هوية أصلانية، فإنه يظهر أن صورة الفعل التي نصبح بالنسبة إليها مشابهين أو مساوين ما تزال لا تصلح هنا إلا لهوية المفهوم بعامة أو لضمير المتكلم المفرد. المعاودتان الأولتان، في هذا المستوى، تَجمعان وتتقاسمان إذًا خواص السلبيّ والمطابق، مثلما رأيناهما تكوّنان حدود التصور. في مستوى آخر، يعاود البطل المعاودة الأولى، معاودة **القبْل**، كأنما في حلم وفي صيغة معيّنة عارية، آلية ومنمَّطةٍ تُكوّن الهزليّ؛ ومع ذلك قد لا تكون هذه المعاودة شيئا إذا لم تكن قد أحالت سلفا بما هي كذلك إلى شيء ما خفيّ، متقنّع في سلسلتها الخاصة، قادر على أن يُدخل فيها إدغامات بصفته **تطبّعا** متحيّرا تتناضج فيه المعاودة الأخرى. هذه المعاودة الثانية التي للـ**في الأثناء** هي المعاودة التي يستحوذ فيها البطل على التقنّع ذاته، يضفي على ذاته انقلاب العين الذي يعيد له على نحو مأساويّ مع هويته الخاصة، خفايا ذاكرته وذاكرة العالم كلها، التي يسعى، وقد أصبح قادرا على الفعل، إلى جعلها مضاهية للزمن بتمامه. هكذا إذًا، في هذا المستوى الثاني تستعيد المعاودتان

وتوزعان بطريقتهما شميلتيِ الزمن، والشكلين العاري والمكسوّ اللذين يميزانهما.

الآكد أنه قد يكون بمقدورنا أن ندرك أن المعاودتين تدخلان في دورة حيث قد تشكّلان جزأين متماثلين؛ وتُستأنفان كذلك عند اختتام الدورة، مستهلتين مسارا جديدا مماثلا هو ذاته للأول؛ وأخيرا، هاتان الفرضيتان، الضِّمدوريّة والبيْدوريّة، لا تتنافيان بل تتآزران وتعيدان المعاودات في مستويات مختلفة .**لكن في كل هذا، كل شيء يتعلق بطبيعة الزمن الثالث**: المماثلة تتطلب أن يكون زمن ثالث منعطيا، كذلك تتطلب دائرة **الفيدون** أن يتكامل قوساها [٣٧٩] بثالث حيث يتقرر كل شيء بخصوص العوْد الذي يخصّها. على سبيل المثال، لقد ميّزنا بين **العهد القديم**، معاودة بالنقصان، **والعهد الجديد**، معاودة بانقلاب العين (جوواشيم الفلوري (Joachim de Flore))؛ وإما بطريقة أخرى، قد ميّزنا عصر الآلهة، بالنقصان، في لا وعي البشر، وعصر الأبطال، بواسطة انقلاب العين في أنا البشر (فيكو). السؤال المضاعف: ١) أيعاود الزمنان أحدهما الآخر في عيار تماثليّ داخل نفس الدورة؟ ٢) هذان الزمنان هل هما ذاتهما مُعادان في دورة جديدة مماثلة؟ ـ الإجابة على هذا السؤال المضاعف تتوقف نهائيا وحسب على طبيعة الزمن الثالث (**العهد** المُقبل لفلور، **عصر البشر** لفيكو، **الإنسان المجهول** لبلّانش) .ذلك أنه إذا كان الزمن الثالث، المسقبل، هو الحيز الخاص بالقرار، فمن المحتمل تماما أن يلغي تبعا لطبيعته، الفرضيتين الضِّمْدورية والبيْدورية، أن **يفكّكهما**، أن يضع الزمان في خط مستقيم، أن يعدّله وأن يستخرج منه الشكل المحض، أيْ أن يجعله منفلتا، وأن يجعل، بما هو معاودة ثالثة من جهته، معاودة المعاودتين الأخريين مستحيلا. بعيدا عن تأمين الدورة والمماثلة، الزمن الثالث يمحوهما.

حينئذ يصبح الفرق بين المعاودات هو التالي، طبقا للحد الجديد: **القبْل** والـ**في الأثناء** هما معاودات ويظلان كذلك، لكنهما لا يعملان إلا نهائيا. المعاودة الثالثة هي التي توزعهما تبعا للخط المستقيم للزمن، لكنها تلغيهما وتحتّم عليهما أن لا تعملا إلا نهائيا، محتفظة بـ «كل المرّات» للزمن الثالث دون سواه. بهذا المعنى، جوواشيم الفلوري قد كان رأى ما هو أساسيّ: ثمة دلالتان لمدلول واحد. الأساسي هو **العهد** الثالث. ثمة معاودتان لمُعاد واحد، لكن وحده المدلول، المُعاد يُعاد في ذاته، ملغيا دلالاته كما شروطه. الحد لم يعد قائما بين مرة أولى وبين المعاودة التي تجعلها شرطيا ممكنة وإنما بين المعاودات المشروطة والمعاودة الثالثة، **معاودة في العود الأبدي** تجعل عوْد المعاودتين الأخريين مستحيلا. وحده **العهد** الثالث يدور على ذاته. ليس ثمة عوْد أبديّ إلا في الزمن الثالث: هنا ينتعش المسطّح المجمَّد من جديد، أو يعيد الخط المستقيم للزمن، وكأنه مسحوب بطوله الخاص، تشكيل حلْقة غريبة لا تشبه البته الدائرة السابقة، لكنها تصبّ في اللّاصوريّ، ولا تصلح إلا للزمن الثالث ولما ينتمي إليه. لقد رأينا ذلك، شرط الفعل بالنقصان لا يعود، شرط الفاعل بانقلاب العين [٣٨٠] لا يعود؛ وحده يعود **اللامشروط** في الناتج بصفته عودا أبديا. القوة الطاردة والانتقائية للعود الأبدي، قوته النابذة تتمثل في توزيع المعاودة في الأزمنة الثلاثة للدورة الكاذبة، لكن كذلك في جعل المعاودتين الأوليين لا تعودان وأن تكونا نهائيا، وأن تكون المعاودة الثالثة التي تدور على ذاتها هي وحدها التي تعود لكل المرات وإلى الأبد. السلبي، المشابه والمماثل هي معاودات، لكنها لا تعود، إنها مطرودة إلى الأبد بعجلة العود الأبديّ.

أن لا يكون نيتشه قدّم تفصيلا للعود الأبدي، فنحن نعرف أن

ذلك عائد لأسباب هي في نفس الآن أسباب «النقد الموضوعيّ» الأبسط للنصوص، وأسبابُ فهمها الشعريّ أو المسرحيّ الأكثر تواضعا. وضعية نصوص **زرادشت** تعلّمنا أن الأمر يتعلق مرتين بالعود الأبديّ، لكن كأنه يتعلق دائما بحقيقة لم يقع الوصول إليها ولا التعبير عنها بعدُ: مرة عندما يتكلم القزم، المهرّج (III، «في الرؤية وفي اللغز»)؛ ومرة ثانية عندما تتكلم الحيوانات (III، «الناقِه»). المرة الأولى تكفي لجعل زرادشت مريضا، تلهمه كابوسا مرعبا وتحتم عليه القيام برحلة بحرية. المرة الثانية، بعد أزمة جديدة، يضحك زرادشت الناقه لحيواناته، مشبعا بالمودة، لكنه يعرف أن مصيره سيتحدد فقط في مرة ثالثة مسكوت عنها (هي التي تعلن عنها النهاية، «العلامة تقترب»). لا يمكننا استعمال رؤوس الأقلام التي تركها نيتشه، إلا في اتجاهات تؤيدها آثاره المنشورة، بما أن رؤوس الأقلام هذه هي بمثابة مادة محفوظة، موضوعة جانبا من أجل إعداد مستقبليّ. نعرف فقط أن **زرادشت** لم ينته وأنه قد كان ينبغي أن تكون له تتمة مؤدية إلى موت زرادشت: بصفته زمنا ثالثا، بصفته مرة ثالثة. لكن التدرج المسرحي **لزرادشت** على ما هو عليه يسمح بعدُ بوضع متتالية من الأسئلة والأجوبة.

١) لِمَ يحنق زرادشتُ المرةِ الأولَى ويحسّ كابوسا مرعبا جدا عندما يقول القزم «كل حقيقة مقوّسة والزمن ذاته دائرة»؟ سوف يفسر ذلك لاحقا بتأويل كابوسه: لقد كان خائفا من أن لا يعني العود الأبدي عودة الكل والهو هو والشبيه، بما في ذلك عودة القزم، بما في ذلك عودة أضعف الناس بنية (راجع III، «الناقه»). إنه يخشى بالخصوص أن تكون المعاودة سلبية وبالنقصان: أن يعاود المرء من فرط كونه أصمّ، قزما وأعرج، جاثما على [٣٨١] أكتاف الآخرين. من فرط أن يكون عاجزا عن الفعل (موت الله)، حتى وإن كان

الفعل قد تمّ. وهو يعلم أن معاودة دائرية قد تكون بالضرورة من هذا النمط. لأجل ذلك ينفي زرادشت سلفا أن يكون الزمن دائرة، ويجيب القزمَ: «يا بليد الذهن، لا تفرط في تبسيط الأشياء!» إنه يريد على النقيض من ذلك أن يكون الزمن خطا مستقيما في اتجاهين متعاكسين. وإذا كانت دائرة ما تتشكّل، منزاحة بشكل لافت عن مركزها، فإن ذلك سيكون فقط «في نهاية» الخط المستقيم...؛ ٢) لِمَ يمرّ زرادشت بأزمة جديدة ويصبح ناقها؟ زرادشت مثل هاملت، لقد جعله السفر بحرا **قادرا**، لقد عرف التصيّر ـ مشابها والتصيّر مساويا لانقلاب العين البطوليّ؛ ومع ذلك يشعر أن الساعة لم تأزف بعدُ (راجع III، «في الغبطة اللاإرادية»). ذلك أنه قد أطرد بعدُ ظل السلبيّ: إنه يعرف أن المعاودة ليست معاودة القزم. لكن التصيّر ـ مساويا، التصيّر قادرا على انقلاب العين قرّبه فحسب من هوية أصلانية مفترَضة: إنه لم يطرد بعدُ الإيجابية الظاهرية للمُطابق. ذلك يستوجب الأزمة الجديدة والنقاهة. حينئذ تستطيع الحيوانات أن تقول إن الهو هو والمشابه اللذين يعودان بإمكانهما بسط العود الأبدي بصفته يقينا طبيعيا إيجابيا؛ زرادشت لم يعد يستمع إليها، إنه يعلم وهو يتظاهر بالنوم أن العود الأبديّ هو كذلك شيء آخر وهو لا يعاود الهو هو أو المشابه؛ ٣) مع ذلك لِمَ لَمْ يقل زرادشت بعدُ شيئا، لِمَ هو ليس «ناضجا» بعدُ، لِمَ لن يصبح كذلك إلا في مرة ثالثة مسكوت عنها؟ التصريح بأن الكل لا يعود، ولا الهو هو، ينطوي على نفس القدْر من القلق الذي ينطوي عليه الاعتقاد في عوْد الهو هو والكل، مع أنه قلق مغاير. إدراك العود الأبديّ بصفته الفكر الانتقائي، والمعاودة في العود الأبدي بصفتها الكينونة الانتقائية، ذلك هو أرقى اختبار. ينبغي أن نحيا وندرك الزمن المنفلت، الزمن الموضوع في خط مستقيم والذي يقصي دون شفقة كل الذين

ينخرطون فيه، أولائك الذين يأتون هكذا إلى الركح لكنهم لا يعاودون إلا بشكل نهائيّ. الانتقاء يكون بين معاودات: الذين يعاودون سلبيا والذين يعاودون بطريقة مماثلة سيقع إقصاؤهم. إنهم لا يعاودون إلا مرة واحدة. العود الأبديّ هو فقط للزمن الثالث: زمن الدراما، بَعد الهزليّ وبَعد المأساويّ (الدراما وقع تعريفها عندما أصبح المأساويّ فرِحا والهزليُّ هزليَّ الفَوْإنسانيّ). العود الأبدي فقط للمعاودة الثالثة، في المعاودة الثالثة. الدائرة في منتهى الخط. لا القزم ولا البطل، لا زرادشت المريض ولا [٣٨٢] زرادشت الناقه سيعودان. ليس فقط أن العود الأبديّ لا يجعل كل شيء يعود لكنه يُفني الذين لا يتحملون الاختبار. (ونيتشه يعيّن بكل عناية النمطين المتمايزين اللذين لا يصمدان أمام الاختبار: الإنسان الرديء المنفعل أو أحقر الناس، الإنسان العظيم الفاعل، البطوليّ، أصبح الإنسان «الذي يريد أن يفنى»)[١]. السلبيّ لا يعود، المطابق لا يعود. الهو هو والمشابه لا يعودان، المماثل والمقابل لا يعودان. وحده الإثبات يعود، أيْ المختلف والمغاير. كم من القلق قبل استخلاص الفرح من مثل هذا الإثبات الانتقائي: لا شيء يعود مما ينفي العود الأبديّ، لا النقصان ولا المُساوي، وحده المُشطّ يعود. وحدها المعاودة الثالثة تعود. لقاء مشابهة وهوية زرادشت ذاته: ينبغي لزرادشت أن يفقدهما وأن تَهلك مشابهة الأنا وهوية ضمير المتكلم المفرد، ينبغي لزرادشت أن يموت. زرادشت ـ بطلاً قد كان تساوى لكنه قد كان تساوى مع اللامتساوي، على أن يخسر الآن الهوية المصطنعة للبطل. ذلك أن «الضمير الرابع» يعاود أبديا، لكن

---

(١) راجع Nietzsche, *Zarathoustra*, prologue 4 et 5- Et I, «des hommes sublimes»: la critique du héros.

«الضمير الرابع» يشير الآن إلى عالم الفرديات اللاشخصية والفرادات القبفردية. العود الأبدي ليس هو أثر المطابق على عالم أصبح مشابها، إنه ليس نظاما خارجيا مفروضا على شواش العالم، العود الأبدي هو على النقيض من ذلك الهوية الداخلية للعالم وللشواش.، إنه الشواش النسيق. وكيف للقارئ أن يعتقد أن نيتشه يضمّن في العود الأبدي، الكل، الهو هو، المطابق، المشابه والمساوي، ضمير المتكلم المفرد والأنا، وهو الذي كان أكبر نقاد هذه المقولات؟ كيف نعتقد أنه قد أدرك العود الأبدي بصفته دورا وهو الذي يواجه كل فرضية دورية بفرضيته[1]؟ كيف نعتقد أنه سقط في الفكرة الباهتة والكاذبة لـ**تقابل** بين زمن دائريّ وزمن خطّيّ، بين زمن قديم وزمن حديث؟

لكن ما هو مضمون هذا الزمن الثالث، هذا اللاصوريّ الكائن في منتهى شكل الزمن، هذه الدائرة المنزاحة المركز التي تتنقل في منتهى الخط المستقيم؟ ما هو هذا المضمون الذي أثّر فيه و«غيّره» العود الأبدي؟ لقد حاولنا أن نبيّن أن الأمر قد كان تعلق بالسيمولاكر، حصريا بالسيمولاكرات. تنطوي السيمولاكرات أساسيا تحت نفس القدرة على الموضوع = س في اللاوعي، على الكلمة = س في اللغة، على الفعل = س [٣٨٣] في التاريخ. السيمولاكرات هي هذه الأنساق التي يتعلق فيها المختلف بالمختلف **بواسطة** الفرق ذاته. الأساسيّ هو أن لا نجد في هذه الأنساق أية **هوية مسبقة** ولا أية **مشابهة داخلية**. كل شيء فرق في السلسلات وفرقُ فرقٍ في الاتصال بين السلسلات. ما يتنقل ويتقنع في السلسلات لا يمكن ولا ينبغي التعرف عليه، لكنه يوجد ويعمل

---

(١) Nietzsche (Krôner, éd.), t. XII, 1,§ 106.

بصفته فاروق الفرق. بيْد أنه يطريقتين تنجم المعاودة ههنا بالضرورة عن لعبة الفرق. من ناحية لأن كل سلسلة لا تنبسط ولا تتوسع إلا بتضمّنها للأخريات؛ إنها تكرر الأخريات إذًا وتتكرر في الأخريات اللواتي تتضمّنّها هي بدورها؛ لكنها ليست **ناتجة** عن الأخريات دون أن تكون متضمَّنة فيها بصفتها **ما تنتج** عنه تلك الأخريات بحيث أنها تعود في ذاتها نفس القدر من المرات الذي تعوده في سلسلة أخرى. العوْد في ذاته هو كنه المعاودات العارية كما العوْد في الغير هو كنه المعاودات المكسوّة. من ناحية أخرى، اللعبة التي تحكم توزيع السيمولاكرات تؤمّن معاودة كل تركيب متميز عدديا بما أن «الضربات» المختلفة ليست متميزة عدديا من جهتها، لكنها متمايزة «صوريا» فحسب، بحيث أن كل النتائج تكون مدرجة في عدد كل واحدة منها تبعا لعلاقات المتضمَّن والمتضمِّن التي ذكّرنا بها الساعة، وكل واحدة تعود في الأخريات طبقا للتمييز الصوريّ للضربات لكنها عائدة دوما في ذاتها طبقا لوحدة لعبة الفرق. المعاودة في العود الأبدي تتخذ كل هذه المظاهر بصفتها القدرة الخاصة بالفرق؛ وتنقّلُ وتقنّعُ ما يتكرر لا يفعلان غير إعادة إنتاج تباين المختلف وانزياحه عن مركزه، في حركة واحدة هي **الفرق** بصفته نقلة. العود الأبديّ يثبت الفرق، إنه يثبت التباين (*diaphora*) والمشتت، الاتفاق، المتكثّر والصيرورة. زرادشت هو النذير المعتم للعود الأبديّ. ما يقصيه العود الأبديّ هو بالتحديد كل الهيئات التي تخمد الفرق، توقف نقلته بإخضاعه للنير الرباعيّ للتصور. الفرق لا يستعيد ذاته، لا يتحرر إلا عند منتهى اقتداره، أيْ بالمعاودة في العود الأبدي. العود الأبديّ يقصي ما يجعله هو ذاته مستحيلا بجعل نقلة الفرق مستحيلة. ما يقصيه العود الأبدي هو **الـهو هو والمشابه، المماثل والسلبي** بصفتها مفترضات التصور. ذلك أن

التصور ومفترضاته يعودان، [٣٨٤] لكن مرة، مرة ليس إلا، نهائيا، مَقصيان من كل المَرّات.

غير أننا نتحدث عن وحدانية لعبة الفرق. ونحن نقول بوضوح «نفس السلسلة» عندما تعود في ذاتها، و«سلسلات مشابهة» عندما تعود الواحدة في الأخرى. لكن تحولات صغيرة جدا في اللغة تعبّر عن ثورات وانقلابات في المفهوم. لقد رأينا أن العبارتين: «المتشابهون يختلفون» و«المختلفون يتشابهون» تنتميان إلى عالمين غريبين عن بعضهما تماما. كذلك هو الأمر هنا: **العود الأبدي هو المشابه بعينه، المعاودة في العود الأبدي هي المطابق بعينه ـ لكن بكامل الدقة، المشابهة والهوية لا توجدان قبل عودة ما يعود**. إنهما لا تنعتان أوّلا ما يعود، إنهما تختلطان بإطلاق وعودتَه .**ليس الهو هو هو الذي يعود، ليس المشابه هو الذي يعود**، لكن الهو هو هو عوْد ما يعود، **أيْ عوْد المغاير**، المشابه هو عوْد ما يعود، **أيْ عوْد المباين**. المعاودة في العود الأبدي هي الهو هو لكن من حيث أنه يقال فقط على الفرق وعلى المغاير. ثمة ههنا انقلاب تامّ لعالم التصور وللمعنى الذي قد كان للـ «مطابق» وللـ «مشابه» في هذا العالم. هذا الانقلاب ليس انقلابا تأمليا وحسبن إنه عمليّ للغاية بما أنه يعرّف شروط مشروعية استعمال كلمتيْ **مطابق ومشابه** بربطهما حصريا بالسيمولاكرات، ويرفض استعمالهما الساري من زاوية التصور بصفته استعمالا غير مشروع. لأجل ذلك تبدو لنا فلسفة الفرق غير مكينة ما دمنا نكتفي اصطلاحيا بمواجهة سطحية **المطابق** بصفته مساويا لذاته، بعمق **الهو هو** الذي يُفترض فيه إيواء المغاير[١]. ذلك أن **الهو هو** الذي يتضمن الفرق، والمطابق الذي

(١) راجع Heidegger, L'homme habite en poète..., in *Essais et conférences*, trad. Préau, N.R.F., p. 231.

يتركه خارج ذاته بإمكانهما أن يكونا متقابلين بأشكال كثيرة لكنهما مع ذلك يظلان دوما مبادئ للتصور؛ وأقصى ما يفعلانه هو أن يحرّكا نزاع التصور اللامتناهي والتصور المتناهي. التمييز الحقيقي ليس كائنا بين المطابق والهو هو وإنما بين المطابق، الهو هو أو المشابه، لا ضير ههنا مذ طُرحا بعناوين مختلفة بصفتهما أُوّليْن - والمطابق، الهو هو أو المشابه، مبسوطة بصفتها قوة ثانية، وبالأحرى هي لأجل ذلك أقوى، دائرة حينئذ حول الفرق، منقالة على الفرق في ذاته. [٣٨٥] حينئذ كل شيء يتغير فعليا. **الهو هو**، المنزاح عن مركزه بشكل نهائي، لا يدور فعليا حول الفرق إلا عندما ينطبق هو ذاته فقط، مضطلعا بـ**الكينونة** كلها، على السيمولاكرات التي تضطلع بـ «الكائن» كله.

تاريخ الخطإ المديد هو تاريخ التصور، تاريخ الأيقونات. ذلك أن للهو هو وللمطابق معنى أنطولوجيّا: معاودة ما يختلف في العود الأبديّ (معاودة كل سلسلة متضمِّنة). للمشابه معنى أنطولوجيّ: العود الأبدي لما يفسد التجانس (معاودة السلسلات المتضمَّنه). لكن ها هو العود الأبدي يثير هو ذاته بدورانه وهْما معيّنا يتمرأى فيه ويستمتع به، يستعمله لمضاعفة إثباته لما يختلف: إنه يولّد الآن صورة هوية وكأن الأمر قد كان متعلقا بـ**نهاية** المغاير. إنه يولّد صورة للمشابَهة بصفتها الـ**مفعول** الخارجيّ للـ «مشتت». إنه يولّد صورة للسلبيّ بصفته **لزومَ** ما يثبته، لزومَ إثباته الخاص. إنه يحيط ذاته ويحيط السيمولاكر بهذه الهوية، بهذه المشابهة وبهذا السلبي. لكنها بالضبط هوية، مشابَهة وسلبيّ مصطنعة [جميعها]. إنه يتلاعب بها تَلاعبه بغاية مخفقة دوما، بمفعول مشوَّه دوما، بلزوم منحرف دوما: إنها نتاجات اشتغال السيمولاكر. إنه يستعملها في كل مرة لإزاحة المطابق عن مركزه ولتشويه المشابه ولتحويل وجهة اللزوم. ذلك أنه

من الحقيقي أنه ليس ثمة لزومات أخرى غير اللزومات المنحرفة، ليس ثمة مشابهات أخرى غير تلك المشوَّهة، ليس ثمة هوية أخرى إلا وهي منزاحة عن مركزها، وليس ثمة غاية أخرى غير تلك المخفقة. مبتهجا في ما ينتجه، يبطل العود الأبدي كل استعمال آخر للغايات والهويات والمشابَهات والسوالب. حتى السلب وخاصّةً السلب، هو يستخدمه بالشكل الأكثر جذرية، لصالح السيمولاكر، من أجل سلب كل ما يسلب الإثبات المغاير والمتكثّر، من أجل أن يستجلي فيه إثباته الخاص، من أجل أن يضاعف فيه ما يثبت. إنه يعود أساسيا إلى اشتغال السيمولاكر الظهور بمظهر المطابق والمشابه والسلبيّ.

ثمة تسلسل ضروريّ من المعنى الأنطولوجيّ إلى المعنى المصطنع. الثاني يُشتقّ من الأول، أي أنه يظل تائها، دون استقلالية ولا تلقائية، مجرد مفعول للعلة الأنطولوجية التي تتلاعب به كما العاصفة. لكن كيف للتصور أن لا يستفيد من ذلك؟ كيف للتصور أن لا يبرز للوجود مرة، في جوف موجة، لصالح الوهم؟ كيف له أن لا يجعل من الوهم [٣٨٦] «خطأ»؟ ها هي هوية السيمولاكر، الهوية المصطنعة، تجد ذاتها مُسقَطة أو مسقطة ارتداديا على الفرق الداخليّ. المشابهة الخارجية المصطنعة تجد ذاتها مستبطَنة في النسق. السلبي يصبح مبدأ وفاعلا. كل نتاج للاشتغال يحصّل استقلالية. نفترض حينئذ أن الفرق لا قيمة له، أنه لا يكون ولا يُعقل إلا في **هو هو** موجود قبْلا، يشمله بصفته فرقا مفهوميا ويعيّنه بواسطة تقابل المحمولات. نفترض أن المعاودة لا قيمة لها، لا تكون ولا تُعقل إلا في ظلٍّ **مُطابِقٍ** يضعها بدوره بصفتها فرقا دون مفهوم ويبسطها سلبيا. عوض أن ندرك المعاودة العارية بصفتها نتاج المعاودة المكسوّة، وهذه بصفتها اقتدار الفرق، فإننا نجعل من الفرق نتاجا ثانويا للهو هو في المفهوم، من

المعاودة المكسوّة فرعا من العارية، ومن العارية نتاجا ثانويا للمطابق خارج المفهوم. إنه في نفس الوسط، وسط التصور، وُضع الفرق من جهة بصفته فرقا مفهوميا، ووُضعت المعاودة من الجهة الأخرى، بصفتها فرقا دون مفهوم. وبما أنه لم يعد ثمة فرق مفهوميّ بين المفاهيم النهائية القابلة للتعيين حيث يتوزع الهو هو، فإن عالم التصور يجد ذاته محصورا في شبكةٍ مماثَلات تجعل من الفرق والمعاودة مفاهيم لمجرّد التفكّر. **الهو هو والمطابق** يمكن تأويلهما بطرق كثيرة: في معنى الدأب (أ هي أ)، في معنى التساوي (أ = أ) أو المشابَهة (أ # ب)، في معنى تقابلٍ (أ # لا ـ أ)، في معنى مماثَلة (مثلما يوحي بذلك في النهاية الثالث المرفوع الذي يعيّن الظروف التي لا يكون فيها الحد الثالث قابلا للتعيين إلا في علاقة مطابقة لعلاقة حدّين آخرين $\frac{\text{أ}}{\text{لا ـ أ (ب)}} = \frac{\text{ج}}{\text{لا ـ ج (د)}}$ لكن كل هذه الطرق هي طرق التصور التي تضفي عليها المماثلة لمسة أخيرة، قَفلة مخصوصة بمثابة عنصر أخير. إنها انبساط **المعنى المغلوط** الذي يشوه في نفس الآن طبيعة الفرق وطبيعة المعاودة. يبدأ ههنا الخطأ المديد، الذي يمتد بقدر ما يحدث مرة.

لقد رأينا كيف أن المماثلة قد كانت انتمت أساسيا إلى عالم التصور. عندما نثبّت حدود ارتسام الفرق في المفهوم بعامة، يكون الحد الأعلى مشخَّصا بمفاهيم نهائية قابلة للتعيين (أجناس الكينونة أو المقولات) بينما يكون [٣٨٧] الحد الأدنى مشخَّصا بأصغر المفاهيم المتعيّنة (أنواع). في التصور المتناهي، الفرق الجنسيّ والفرق النوعيّ يختلفان بالطبيعة وبالنهج، لكنهما حصريا متكاملان: تشكيك الواحد مضايفه هو تواطؤ الآخر. ما هو متواطئ بالفعل هو الجنس **بالنسبة إلى أنواعه**، لكن ما هو مشكِّك، هو **الكينونة بالنسبة إلى الأجناس ذاتها أو بالنسبة إلى المقولات**. مماثَله الكينونة تستتبع

في نفس الآن هذين المظهرين: أحدهما الذي به تتوزع الكينونة في أشكال قابلة للتعيين تميز وتنوع بالضرورة معنى الكينونة، لكن الآخر هو الذي به تكون، وقد وُزّعت على هذا النحو، مقسَّمة ضرورة على كائنات محدَّدة بدقة، كل واحد منها مزوّد بمعنى وحيد. ما أخطأناه في الطرفين، هو المعنى الجماعي للكينونة، وهو لعب الكينونة المفردِنة في الكائن. كل شيء يحدث بين الفرق الجنسيّ والفرق النوعيّ. لقد أخطأنا الكلي الحقيقي مثلما أخطأنا المفرد الحق: الكينونة لا معنى مشترك لها إلا وهو توزيعيّ والفرد لا فرق له إلا وهو عامّ. لقد حاولنا عبثا «فتح» قائمة المقولات أو حتى جعل التصور لا متناهيا، ومع ذلك ما زالت الكينونة تقال على معاني عدة تبعا للمقولات، وما تقال عنه لم يتعين دوما إلا بفروق «بعامّة». ذلك أن عالم التصور يفترض نمطا معينا من التوزيع الساكن الذي يقسّم أو يوزّع الموزَّع ليعطي «كل واحد» نصيبه الثابت (مثلما في اللعب السيئ، في الطريقة السيئة للعب، تحدد القواعد الموجودة مسبقا فرضيات توزيعية تُقسَّم تبعا لها نتيجة الضربات). نفهم حينئذ بشكل أفضل كيف تقابل المعاودةُ التصوّرَ. يستتبع التصورُ أساسيا مماثلة الكينونة. لكن المعاودة هي **الأنطولوجيا** الوحيدة المتحققة، **أيْ** هي تواطؤ الكينونة. من دانس سكوت إلى سبينوزا، وضْع التواطؤ ارتكز دوما على أطروحتين أساسيتين. تبعا لإحداهما، ثمة فعلا أشكال للكينونة، لكن على عكس المقولات، هذه الأشكال لا تؤدي إلى أية قسمة في الكينونة بصفتها كثرة أنطولوجية من المعاني. تبعا للأخرى، ما تقال عنه الكينونة وقع توزيعه تبعا للفروق المفردِنة التي هي أساسيا متحرّكة والتي تعطي بالضرورة «كل واحد» كثرة من الدلالات الموجِّهة. هذا البرنامج تمّ عرضه والبرهنة عليه عبقريا منذ

بداية **الإتيقا**(*): **نعلم أن الصفات** لا يمكن اختزالها في أجناس أو في مقولات، لأنها متميزة **صوريا**، لكنها متساوية **وأنطولوجيّا** واحدة، وهي لا تقحم أيّ تقسيم في [٣٨٨] الجوهر الذي يستبين أو يقال من خلالها في نفس المعنى الواحد (بصيغة أخرى، التمييز الحقيقيّ بين الصفات هو تمييز صوريّ وليس تمييزا عدديا). نعلم من ناحية أخرى أن **الأحوال** لا يمكن اختزالها في أنواع لأنها تتوزع في المحمولات تبعا للفروق المفردِنة العاملة تكثيفيا بصفتها درجات اقتدار، والتي تنسبها مباشرة للكينونة المتواطئة (بصيغة أخرى، التمييز العدديّ بين «الكائنات» هو تمييز بالجهة وليس تمييزا حقيقيا). أليس هو ذات الأمر بالنسبة إلى رمية النرد الحقيقية؟ الرميات تتميز صوريا، إلا أنه بالنسبة إلى رمية موحدة أنطولوجيّا، ألا تتضمن الإسقاطات وتحوّل وتعيد تركيبات الرميات بعضها في بعضها الآخر عبر الفضاء الوحيد والمفتوح للمتواطئ؟ ذاك هو فقط ما كان ينقص السبينوزية ليصبح المتواطئ موضوع إثبات محض، ولجعل الجوهر يدور حول الأحوال، **أيْ لتحقيق التواطؤ بصفته معاودة في العود الأبديّ**. ذلك أنه من الحقيقي أن للمماثلة مظهرين، واحدا تقال به الكينونة على معان عدة، لكن الآخر هو الذي تقال به على شيء ثابت ومحدَّد بدقة، التواطؤ من جهته له مظهران متقابلان تماما، تبعا لهما تقال الكينونة على «جميع الوجوه» بنفس المعنى الواحد، لكنها تقال هكذا على ما يختلف، تقال على الفرق بالذات الذي هو دائما متحرك ومرتحل في الكينونة. تواطؤ الكينونة والفرق المفردِن بينهما رابطة خارج التصور، عميقة عمق الرابطة بين الفرق الجنسيّ والفرق النوعيّ داخل التصور من زاوية المماثَلة. التواطؤ يعني: ما هو

(*) كتاب **الإتيقا** المعنيّ هو بطبيعة الحال كتاب سبينوزا. (المترجم).

متواطئ هو الكينونة ذاتها، ما هو مشكِّك هو ما تقال عنه. إنه بالضبط ضديد المماثلة. الكينونة تقال تبعا لأشكال لا تقطع وحدة معناها، إنها تقال في نفس المعنى الواحد من خلال كل أشكالها ـ لأجل ذلك واجهنا المقولات بمفاهيم ذات طبيعة أخرى. لكن ما تقال عنه يختلف، ما تقال عنه هو الفرق بالذات. ليست الكينونة المماثلة هي التي تتوزع في مقولات وتخصص حصة ثابتة للكائنات، لكن الكائنات هي التي تتوزع في فضاء الكينونة المتواطئة الذي فتحته كل الأشكال. الانفتاح ينتمي أساسيا للتواطؤ. التوزيعات الساكنة للمماثلة تقابلها التوزيعات المترحّلة أو الفوضويات الظافرة في المتواطئ. هناك فحسب يدوّي «الكل متساوٍ!» و«الكل يعود!» لكن **الكل متساو والكل يعود** لا يمكن أن ينقالَا إلا هناك حيث يقع الوصول إلى الحد الأقصى للفرق. نفس الصوت الواحد [٣٨٩] لكل الكثرة ذات الألف صوت، نفس **الأوقيانوس** الواحد لكل القطرات، صخب كينونة واحد لكل الكائنات. شريطة أن نكون بلغنا بالنسبة إلى كل كائن وبالنسبة إلى كل قطرة وفي كل سبيل، حالة الشطط، أيْ الفرق الذي ينقلها ويقنّعها ويجعلها تعود، بدورانه على سِنّه المتحرك.

كشّاف عربي فرنسي

التفاضلية	(la) Différentielle
اتفاق	Hasard
إثبات	Affirmation
استشكال	Problématicité
استصفاء	Soutirage
استغراق	Subsomption
إستلاحة	Vraisemblance
استمرار/ قوام	Subsistance
استيعاء	Prise de conscience
استيعاب شموليّ	Exhaustion
إشكال	Problème
إصداء/ تجاوب	Résonnance
أصلانيّ	Originaire
اقتدار/ وُسْع	Puissance
أمبيريقيّ/ خُبْريّ	Empirique
امتداديّ	Extensif
انتخاب/ اختيار	Colligation

Involution	انغماد
Métamorphose	انقلاب عين
Quale	أياة
Métabolisme	أيض/ استقلاب
Doxa	بادئ الرأي
Explication	بسْط/ فسْر
Stupidité	بلاهة
Dénotation	تأشير
Hétérogénéité	تباين/ تناتل
Similitude	تجانس/ تشاكل
Néoténie	تدعمُص
Transcendantal	ترنسندنتالي
Enveloppement	تزميل/ إحاطة
Convergence	تساتل
Désignation	تسمية/ تعيين
Perplication	تشعيب
Equivocité	تشكيك
Signalisation	تشوير
Assentiment	تصديق
Représentation	تصوّر/ تمثّل
Contrariété	تضاد
Implication	تضمين

Détermination	تعيين/ تعيّن
Différentiation	تغاير
Différentielle (la)	تفاضلية
Différenciation	تفرقة
Opposition	تقابل/ مقابلة
Déguisement	تقنّع/ تنكّر
Constitution	تقوُّمٌ
Consubstantialité	تكايُن
Intensif	تكثيفيّ/ اشتداديّ
Rengaine	تكرار ممجوج
Réitération	تكرير
Coexistence	تَماعٍ
Compossibilité	تماكن
Disparation	تشتت/ تفرّقٌ
Disparité	تنافر
Symétrie	تناظر
Contradiction	تناقض
Spécification	تنويع/ تخصيص
Univocité	تواطؤ
Médiation	توسيط
Consistance	ثبات/ تماسك
Enantiomorphe	ثنائيّ الشكل

Tourmaline	حجر كهربائيّ
Phoronomique	حركيّ
Cytoplasme	حشوة/ هيولى الخلية
Bêtise	حمق
Insistance	دأب
Fonction majorante	دالّة مضيفة
Sémiotique	دلائلية
Sémantique	دلالية
Persistance	دوام
Cycle	دور/ دورة
Dialectique	ديالكطيقا
Mnémosyne	ذاكرة/ إلهة الذاكرة
Schématisme	رسائمية
Schéma	رسيمة
Fermeté	رسوخ
Bon sens	سداد
Négation	سلب
Indifférence	سيانية/ لا فرق
Simulacre	سيمولاكر
Intensité(s)	شِدّة/ شِدَد
Hybris	شطط/ جموح
Synthèse	شميلة/ جميعة

Chaos	شواش/ سديم
Chaosmos	شواش نسيق
Morphème	صرفم
Phonème	صوتم
Phonologie	صوتمية
Nombre cardinal	عدد أصلي
Nombre ordinal	عدد ترتيبيّ
Nombre entier	عدد صحيح
Nombre fractionnaire	عدد كسريّ
Acéphale	عديم الرأس
Exposition	عرْض
Obscur	غامض
Thématique	غرضانيّ
Sans- fond	غوْر
Différentiel	فارقيّ
Différenciant	فاروق
Individuation	فردنة
Différence	فرق/ فصل/ اختلاف
Protovertèbres	فقرات أولية
Idéel	فكرانيّ
Anarchie couronnée	فوضى ظافرة
Antéprédicatif	قبْحمليّ

Cruauté	قساوة
Mesure	قسطاس/ ميزان
Modulation	قولبة/ تشكيل
Bélier thermique	كبش حراريّ
Densité	كثافة
Potentialité	كمون/ طاقة كامنة
Quantitabilité	كموية
Belle âme	كياسة/ تظرّف
Qualitabilité	كيفوية
Etre	كينونة/ كيان/ كائن/ أيس
Asymétrie	لا تناظر
Hétérogénéité	لا تجانس
Impersonnel	لا شخصيّ
Incompossibilité/Vice-diction	لا تماكن
Conséquence	لزوم
Non- être	ليس/ لا ـ كينونة
L'à- venir	ما يهلّ/ ما هو آت
Confus	مبهم
Dispars	متفرّق/ مشتت
Distinct	متميز
Embryonné	مُجنْيَن
Tour de passe- passe	مخاتلة

Monstre	مِسخ
Monstrueux	مسيخ
Ressemblance	مشابهة
Identique	مطابق/ مجانس
Résolvantes partielles	معادلات جزئية مسهّلة
Répétition	معاودة
Paralogisme	مغالطة
Présupposé	مفترَض
Virtualé	مفرضن
Différencié	مفروق
Haptique	ملمسيّ
Analogie	مماثلة
Axiomatique	منظومة أوّليات
Majestueux	مهيب
Mythe	ميثة
Précurseur sombre	نذير معتم
Même (le)	هو هو
Clair	واضح
Protoplasme	وذفة
Conscience(s)	وعي/ أوعاء
Larve	يرقانة

[٣٩١] بيبليوغرافيا

ثبت الأسماء والمواد

يحيل العمود الأول إلى اسم المؤلِّف؛ ويحيل الثاني إلى عنوان الكتاب؛ ويضبط الثالث الوجه الذي ذُكر فيه الكتاب بالنسبة إلى موضوعنا.

لقد علّمنا بنجمةٍ المؤلفاتِ ذات الطابع العلميّ تخصيصا، أو ذات الطابع الأدبيّ.

هذه البيبليوغرافيا ليست شاملة بطبيعة الحال ولم يكن لها لتكون كذلك. (على سبيل المثال، مبحث مثل مبحث «قسر المعاودة» في اللاوعي، يستخدم كامل، أو تقريبا كامل بيبليوغرافيا التحليل النفسي.) لقد اكتفينا هنا بذكر المؤلفين والمؤلفات الذين والتي كنا احتجنا إلى الاستشهاد بهم وبها في معرض نصنا، **حتى وإن كنا لم نحتفظ منهم ومنها إلا بتفصيل جزئيّ أو بمجرد مرجع.**

قد يحدث أن نكون قد استشهدنا بطريقة تلميحية، فضفاضة وعامة، بمؤلفين أو بمؤلفات هم وهي أساسيون وأساسية مع ذلك: على سبيل المثال، دمسطيوس، شلنغ، هيدغر، بخصوص فلسفة الفرق؛ فيكو، بيغي، بخصوص المعاودة، إلخ. ذلك أنه لم تتح لنا الفرصة، في حالة هؤلاء المؤلفين، لعرض خالص فهمهم للفرق أو

للمعاودة. في حالات أخرى، على النقيض من ذلك، كنا توصلنا إلى محاولة مثل هذا العرض: على سبيل المثال، أفلاطون، أرسطو. ليبنيز، هيغل أو نيتشه. لكن حتى عندئذ، فإن هذه العروض تظل غير كافية تماما من زاوية تاريخ الفلسفة، بما أنها لا تجد فرصتها إلا في معرض بحثنا. نود إذًا أن نعتبر أنه ليس ثمة هنا أيّ تحليل لنظرية الفرق مثلما ظهرت عند الكثير من المؤلفين المهمين وحسب، وإنما كذلك أنه في الحالات التي وقعت فيها محاولة هذا التحليل، فإنه يظل جزئيا ولا دور له غير دور الشذرة.

بالنسبة إلى عدد معيّن من المؤلفين (أفلاطون، أرسطو، ليبنيز، هيغل، فرويد، هيدغر) قد أشرنا إليهم فقط بعلامةِ **في مواضع مختلفة** (*passim*) في عمود المؤلفات. ذلك أن مبحثيْ الفرق أو المعاودة حاضران فعليا في جملة مؤلفاتهم. لا ريب أنه ثمة مؤلفات تتناول المبحثين بشكل مباشر أكثر من غيرها؛ لكن هذه المؤلفات ذكرناها في نصنا. في حالات أخرى، على النقيض من ذلك، وخاصة بالنسبة إلى الآثار التي يغلب عليها الطابع الأدبيّ، لم نذكر غير بعض المؤلفات التي اعتُبرت «نموذجية»، مع أن جملة أثر المؤلّف تدور حول الفرق والمعاودة.

Abel [٣٩٢] (N.)	**Œuvres complètes*, Christian, 1881.	نظرية الإشكالات، التفاضلية والتعيين.
Abely (X.)	*Les stéréotypies*, Dirion, 1916.	التقولبات في الطب النفسي.
Adamov (A.)	*La grande et la petite manœuvre, 1950, «Théâtre I», N.R.F.	الفروق اللاشخصية.
Allemann (B.)	*Hölderlin et Heidegger, 1954, tr. Fr., P.U.F.*	الفرق الأنطولوجيّ حسب هيدغر.
Alquié (F.)	*Le désir d'éternité, P.U.F., 1943.*	المعاودة في اللاوعي.
Althusser (L.) - en collabor. Avec Balibar (E.), Establet (R.), Machery (P.), Rancière (J.)	*Pour Marx*, Maspéro, 1965. *Lire le capital*, Maspero, 1965.	الفرق والتناقض: المنطق البنيوي للفرق.
Aristote	*Passim.*	منطق وأنطولوجيا الفصل (الفصل الجنسي والنوعي).
Artaud (A.)	*Œuvres complètes*, N.R.F.	التعيين، المسرح والفكر.
Axelos (K.)	*Vers la pensée planétaire*, Éd. De Minuit, 1964.	الفرق الأنطولوجي واللعب.
Bachelard (G.)	*Le rationalisme appliqué*, P.U.F., 1949.	إبستيمولوجيا الإشكال والفرق.
Ballanche (P.)	*Essais de palingénésie sociale*, Paris, 1827-1832.	المعاودة، التاريخ الكوني والإيمان.

Beaufret (J.)	*Introduction au Poème de Parménide*, P.U.F., 1955. Hölderlin et Sophocle in *Remarques sur Œdipe et sur Antigone* de Hölderlin, éd. 10/18, 1965	الفرق الأنطولوجي حسب هيدغر. الفرق، شكل الزمن والوقف حسب هولدرلين.
(339) Bergson (H.)	*Œuvres*, P.U.F., Éd. Du Centenaire.	المعاودة الفيزيائية، الإدغام، التحول. المعاودة والذاكرة. التفرقة البيولوجيّة. الشدة، الكيف، الامتداد.
Blanchot (M.)	*L'espace littéraire*, N.R.F., 1955. *Le livre à venir*, N.R.F., 1959. Le rire des Dieux, *La Nouvelle Revue Française*, juillet 1965.	الفرق، الفكر والموت: السيمولاكرات.
Boltzmann (L.)	* *Leçons sur la théorie des gaz*, 1898, tr. Fr., Gauthiers-Villars.	الفرق والمحتَمل.
Bordas-Demoulin(J.)	*Le cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences*, Paris, 1843.	الفكرة الفارقية وتأويل الحساب.
Borges (J.L.)	**Fictions*, 1941, tr. Fr., N.R.F.	الشواش، اللعب، الفرق والمعاودة.
Bouligand (G.) - En collaboration avec Desgranges (J.)	*Le déclin des absolus mathématico-logiques*, Éd. d'Enseign. Sup., 1949.	إبستيمولوجيا الإشكال والفرق في الرياضيات.

Brunschwicg (J.)	Dialectique et ontologie chez Aristote, *Revue philosophique*, 1964.	الفصل والديالكطيقا الأرسطية.
Butler (S.)	*La vie et l'habitude*, 1878, tr; fr;, N.R.F. **Erewhon*, 1872, tr. Fr., N.R.F.	الفرق والعادة.
Butor (S.)	*Répertoire I*, Éd. de Minuit, 1960. **La modification*, Éd. de Minuit, 195	الفرق والحرية حسب ريمون روسل. المعاودة والتعديل.
Camus (A.)	*Le mythe de Sisyphe*, N.R.F., 1942.	الفرق والهوية
Canguilhem (G.)	*Le normal et le pathologique*, P.U.F., 1966.	إبستيمولوجيا الإشكال والفرق البيولوجيّ.
Carnot [٣٩٤] (L.)	**Réflexions sur la métaphysique du calcul infinitésimal*, Paris, 1797.	حساب التفاضل والإشكال.
Cohen (H.)	*Kants Theorie der Erfahrung*, Dümmler, 1885.	دور الكميات التكثيفية في نقد العقل المحض.
Cuénot (L.)	*L'espèce*, Doin, 1936.	الفرق في البيولوجيا.
Dalcq (A.)	*L'œuf et son dynamisme organisateur*, Albin Michel, 1941.	الشدة، الفردنة والتفرقة البيولوجي.
Damascius	*Dubitationes et solutiones de primis principiis*, Éd. Ruelle.	الديالكطيقا الأفلاطونية المحدثة للفرق.
Damourette (J.)- en collaboration avec Pichon (E.)	*Essai de grammaire de la langue française*, D'Astrey, 1911-1952.	الـ «لا»، (Ne) الفارقية في اللغة.

منطق الفرق في البيولوجيا.	*L'origine des espèces*, 1859, tr. Fr., Reiwald.	Darwin (G.)
المسافة أو الفرق الإيجابيّ حسب غريس، في المنطق والرياضيات.	**Axiomatique intuitionniste sans négation de la géométrie projective*, Gauthier-Villars, 1955.	Dequoy (N.)
الفرق والمعاودة في اللاوعي، في اللغة وفي الأثر الفنيّ.	*L'écriture et la différence*, Éd; du Seuil, 1967.	Derrida (J.)
التواطؤ، التميز الصوريّ والتميز المفردِن.	*Opus oxoniense*, Garcia, Quaracchi.	Duns Scot (J.)
السيمولاكر، الفرق والأثر الفنيّ.	*L'œuvre ouverte*, 1962, tr. fr., Éd. du Seuil.	Eco (U.)
المعاودة، الأسطورة والإيمان.	*Le mythe de l'éternel retour*, N.R.F., 1949.	Eliade (M.)
الفرقّ والمعاودة في بعض وجوه المنطق الوسيط.	*Le «complexe significabile»*, Vrin, 1936.	Elie (H.)
الفرق والمعاودة في الأثر الفنيّ.	*In* Débat sur le roman, *Tel Quel*, 17,1964.	Faye (J.P.)
التحويل والمعاودة في اللاوعي.	*Entwicklungzicle der Psychoanalyse*, Neue Arbeiten zur ärtzlichen Psychoanalyse, Vienne, 1924.	(395) Ferenczi (S.)- en collabor.Avec Rank (O.)

Feuerbach (L.)	*Contribution à la critique de la philosophie de Hegel*, 1839, tr. Fr., Manifestes philosophiques, P.U.F.	الفرق والبدء في الفلسفة.
Février (P.)	*Rapport entre le calcul des problèmes et le calcul des propositions, *C.R.Ac.des Sc.*, avril 1945.	الفرق والسلب في المنطق والرياضيات والفيزياء.
Fink (E.)	*Le jeu comme symbole du monde*, 1960, tr. Fr., Éd. De Minuit.	الفرْق الأنطولوجي واللعب.
Foucault (M.)	*Raymond Roussel*, *N.R.F.*, 1963. La prose d'Actéon, *La nouvelle Revue Française*, mars 1964. *Les mots et les choses, N.R.F., 1966.*	فرْق، مشابهة، هوية. الفرق والمعاودة في السيمولاكر.
Freud (S.)	*Passim* - à partir de 1918.	المعاودة في اللاوعي. المعاودة، إيروس وغريزة الموت.
Geoffroy- Saint-Hilaire (E.)	*Principes de philosophie zoologique*, Paris, 1830 *Notions synthétiques et historiques de philosophie naturelle*, Paris 1937.	منطق الفرق في البيولوجيا.
Ghyka (M.)	*Le nombre d'or*, N.R.F., 1931.	المعاودة الستاتيكية والدينامية، التناظر واللاتناظر.

فرْق، مماثلة، تواطؤ.	*Jean Duns Scot*, Vrin, 1952.	Gilson (E.)
شِواش، فرْق ومعاودة.	**Ferdydurke*, tr. Fr., Julliard, 1958. **Cosmos*, tr. Fr., Denoë, 1966.	(396) Gombrowicz (W.)
المماثلة ومنطق الفصل عند أرسطو.	*Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, I, Fribourg, 7e éd., 1937.	Gredt (J.)
المسافة أو الفرق الإيجابيّ في المنطق والرياضيات.	*Logique des mathématiques intuitionnistes sans négation, C.R. *Ac.des Sc.*, novembre 1948. **Sur la négation*,Synthèse, Bussum, Amsterdam, 1948-1949.	Griss (G.F.C.)
فلسفة الفرق في ما بعد الكانطية. المسافة والمكان حسب ليبنيز.	*La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, Alcan, 1929. *L'évolution et la strucrure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, Les Belles Lettres, 1930. Espace, point et vide chez Leibniz, *Revue de Métaphysique et de Morale*.	Gueroult (M.)
منطق الفرق في اللغة.	*Passim*	Guillaume (G.)

التكريرات والقولبية في الطب النفسي.	*Psychiatrie clinique*, Le François, 1956, rééd. De la «Psychiatrie du médecin clinicien», 1922. Analyse du symptôme stéréotypie, *L'encéphale*, novembre 1936.	Guiraud (P.)
الفرق والتقابل في الديالكطيقا.	*Dialectique et sociologie*, Flammarion, 1962.	Gurvitch (G.)
منطق وأنطولوجيا الفرق (الفرق، السلب، التقابل، التناقض).	*Passim.*	Hegel (G.W.F.)
الفرق الأنطولوجيّ.	*Passim.*	[٣٩٧] Heidegger (M.)
المسافة أو الفرق الإيجابيّ حسب غريس في المنطق والرياضيات.	*Les fondements mathématiques, intuitionnisme, théorie de la démonstration*, 1934, tr. Fr., Gauthier-Villars.	Heyting (A.)
الفرق، شكل الزمن والوقف.	*Remarques sur Œdipe. Remarques sur Antigone*, 1804, tr. Fr. 10/18.	Hölderlin (F.)
المعاودة الفيزيائية، التناقض، التغيير: إشكال العادة.	*Traité de la Nature humaine*, 1739, tr; fr., Aubier.	Hume (D.)
منطق وأنطولوجيا الفرق حسب هيغل.	*Logique et existence*, P.U.F., 1953.	Hyppolite (J.)

المعاودة، التاريخ الكونيّ والإيمان.	*L'évangile éternel*, tr. Fr., Rieder.	Joachim de Flore
الشواش، الفرق والمعاودة.	**Finnegan's Wake*, Faker, 1939.	Joyce (J.)
اللاوعي، الإشكال والتفرقة.	*Le moi et l'inconscient*, 1935, tr. Fr., N.R.F.	Jung (C.G.)
الفرق الداخلي والجوهريّ. اللامتعيّن، القابل للتعيين والتعيين في الأنا أفكّر وفي الفكرة. فرق الملَكات.	*Prolégomènes*, 1783, tr. Fr., Vrin. *Critique de la raison pure*, 1787, 2e éd., tr; fr?, Gibert.	Kant (E.)
المعاودة، الفرق، الحرية والإيمان.	*La répétition*, 1843, tr. Fr., Tisseau. *Crainte et tremblement*, tr. fr., Aubier. *Le concept d'angoisse*, 1844, tr. Fr., N.R.F. *Les miettes philosophiques*, 1844, tr. Fr., «Le caillou blanc».	Kierkegaard (S.)
السيمولاكر والمعاودة: الشدة، العود الأبديّ وضياع الهوية.	*Un si funeste désir*, N.R.F., 1963. Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du même, in *Nietzsche, cahiers de Royaumont*, Éd; de Minuit, 1966. **Le Baphomet*, Mercure, 1966.	[٣٩٨] Klossowski (P.)

الفرق والمعاودة في اللاوعي: غريزة الموت.	*Le mythe individuel du névrosé*, C.D.U. *Écrits*, Éd. Du Seuil, 1966.	Lacan (J.)
التحويل، العادة والمعاودة في اللاوعي.	Le problème du transfert, *Revue frànçaise et psychanalyse*, 1952.	Lagache (D.)
الفرق والهوية.	*Les illusions évolutionnistes*, Alcan, éd. de 1930. Valeur de la différence, *Revue philosophique*, avril 1955.	Lalande (A.)
الفرق والمعاودة في الإستيهام.	Fantasme originaire, fantasme des origines, origine du fantasme, *Les temps Modernes*, avril 1964.	Laplanche (J.)- en collaboration avec Pontalis (J.-B.)
«التوزيع» وفق اللسان اليونانيّ القديم.	*Histoire de la racine NEM- en grec ancien*, Klincksieck, 1949.	Laroche (E.)
الفكرة الديالكطيقية، التفاضلية ونظرية الإشكالات.	*Essais sur les notions de structure et d'existence en mathématiques*, Hermann, 1938. *Nouvelles recherches sur la structure dialectique des mathématiques*, Hermann, 1939. *Le problème du temps*, Hermann, 1946.	Lautman (A.)

Leclaire [٣٩٩] (S.)	La mort dans la vie de l'obsédé, *La Psychanalyse*, 2, 1956. A la recherche des principes d'une psychothérapie des psychoses, *Evolution psychiatrique*, II, 1958. Les éléments en jeu dans une psychanalyse, *Cahiers pour l'analyse*, 5, 1966.	الفرق والمعاودة في اللاوعي، ودور الأسئلة (حسب جاك لاكان).
Leibniz	*Passim*	منطق وأنطولوجيا الفرق (الاتصالية والمبهمات، اللاوعي الفارقيّ).
Lévi-Strauss (C.)	*Tristes Tropiques*, Plon, 1955. *Le totémisme aujourd'hui*, P.U.F.; 1962.	المعاودة الثبوتية والدينامية. الفرق والمشابَهة.
Maïmon (S.)	*Versuch über Trans zendantal philosophie*, Vos, 1790.	الفكرة الفارقية وفلسفة الفرق الترنسندنتالية.
Marx (K.)	*Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, 1852, tr. Fr., Éd. Sociales.	المعاودة والفرق.
Meinong (A.)	Ueber die Bedetung des Weberschen Gesetzes, *Zschr.f. Psych.u. Phys. d. Sinnesorg.*, XI, 1896.	الفرق والشدة.

منطق الفرق في البيولوجيا.	*Problématique de l'évolution*, P.U.F., 1954.	Meyer (F.)
الفرق والهوية.	*Passim.*	Meyerson (E.)
الفرق والمعاودة في اللاوعي حسب جاك لاكان.	La structure, *Cahiers pour l'analyse*, 1, 1966.	Miller (J.A.)
نفس المعطيات أعلاه.	Le point du signifiant, *Cahiers pour l'analyse*, 3, 1966.	Milner (J.-C.)
دور العود الأبدي في الفكر اليوناني.	*Deux thèmes de la cosmologie grecque*, Klincksieck, 1953.	Mugler (C.)
أنطولوجيا الفرق والمعاودة: إرادة الاقتدار والعود الأبدي.	*Werke*, Kröner.	ÜÇï Nietzsche (F.)
منطق الفرق في اللغة وفق ج. غيوم.	*Le discours et le symbole*, Aubier, 1962.	Ortigues (E.)
الحياة، الفرق والإشكال.	*L'origine et l'évolution de la vie*, 1917, tr. Fr., Masson.	Osborn (H.F.)
المسافة والعمق.	*Pensée implicite et perception visuelle*, P.U.F., 1949.	Palliard (J.)
المعاودة، الفرق، الحرية والإيمان. المعاودة، التنوع والأسلوب.	*Passim.*	Péguy (C.)
التفرقة والمعاودة في البيولوجيا.	*Les colonies animales et la formation des organismes*, Masson, 1881.	Perrier (E.)

الفرق والشدة.	*Introduction à l'épistémologie génétique*, P.U.F.; 1949.	Piaget (J.)
منطق وأنطولوجيا الفرق (منهج القسمة والسيمولاكرات).	*Passim.*	Platon
منطق الفصل حسب أرسطو.	*Isagoge*, tr. Fr., Vrin.	Porphyre
العمق، المسافة، الشدة.	*Traité de psychologie générale*, P.U.F.,1943.	Pradines (M.)
الديالكطيقا الأفلاطونية المحدثة للفرق؛ الفكرة والإشكال.	*Commentaires sur le 1er livre des Éléments d'Euclide*, tr. Fr., Desclée de Brouwer. *Commentaire du Parménide*, tr. Fr., Leroux.	Proclus
الفرق والمعاودة في التجربة المعيشة.	**A la recherche du temps perdu*, N.R.F.	Proust (M.)
الامتحان النقدي لنظريات حساب التفاضل.	*Les labyrinthes de la métaphysique*, La Critique philosophique, 1877.	Renouvier (C.)
الفرق والمعاودة في اللاوعي حسب فرويد.	*De l'interprétation*, Éd, du Seuil, 1965.	ÜÇï Ricœur (P.)
الفرق والمعاودة، التنقلات والتقنعات.	**Passim.*	Robbe-Grillet (A.)
المعاودة، المسرح والتاريخ.	*La tradition du nouveau*, 1959, tr. Fr., Éd. De Minuit.	Rosenberg (H.)

Rosny (J.-H.) aîné.	*Les sciences et le pluralisme*, Alcan, 1922.	الشدة والفرق.
Rougier (L.)	*En marge de Curie, de Carnot et d'Einstein*, Chiron, 1922.	الشدة، اللاتناظر والفرق.
Rousseau (J.-J.)	**La nouvelle Héloïse*, 1761.	محاولة المعاودة في الحياة النفسية.
Roussel (R.)	**Passim*.	الفرق والمعاودة، التنوع والأسلوب.
Russell (B.)	*The principles of mathematics*, Allen & Unwin, 1903.	الفرق، المسافة، الشدة.
Ruyer (R.)	*Éléments de psychologie*, P.U.F., 1946. *La genèse des formes vivantes*, Flammarion 1958.	التفرقة البيولوجيّة.
Saussure (F. de)	*Cours de linguistique générale*, Payot, 1916.	المنطق البنيوي للفرق في اللغة.
Schelling (F.W.)	*Essais*, tr. Fr., Aubier. *Les âges du monde*, 1815, tr. Fr., Aubier.	الفرق، الاقتدار والقاع.
Schuhl (P.M.)	*Études platoniciennes*, P.U.F., 1960.	المعاودة، التنوع والأسلوب عند أفلاطون.
Selme (L.)	*Principe de Carnot contre formule empirique de Clausius*, Givors, 1917.	الشدة، الفرق والقصور الحراريّ.

Servier [٤٠٢] (P.)	*Principes d'esthétique*, Boivin, 1935. *Science et poésie*, Flammarion, 1947.	التساوي والمعاودة.
Simondon (G.)	*L'individu et sa genèse physico-biologique*, P.U.F., 1964.	الفرق، الفرادة والفردية.
Sollers (P.)	*In* Débat sur le roman, *Tel Quel*, 17, 1964. **Drame*, Éd. Du Seuil, 1965.	الإشكال، الفرق والمعاودة في الأثر الفنيّ.
Spinoza	*Éthique.*	التواطؤ، التمييز الصوريّ والتمييز المفردِن.
Tarde (G.)	*Passim.*	الفرق والمعاودة بصفتهما مقولتيْ الطبيعة والفكر.
Tournier (M.)	**Vendredi ou les limbes du Pacifique*, N.R.F., 1967.	الغير والفرق.
Troubetzkoi	*Principes de phonologie*, 1939, tr. Fr., Klincksieck.	المنطق البنيوي للفرق في اللغة.
Verriest (G.)	*Évariste Galois et la théorie des équations algébriques, in Œuvres *mathématiques* de Galois, Gauthier-Villars, 1961.	التعيين ونظرية الإشكالات حسب غالوا.
Vialleton (L.)	*Membres et ceintures des Vertébrés Tétrapodes*, Doin, 1924.	التفرقة البيولوجيّة.

المعاودة والتاريخ الكونيّ.	*La science nouvelle*, 1744, tr. Fr., Nagel.	Vico (J.-B.)
فلسفة الفرق في الما بعد كانطية ودور الكميات التكثيفية في تأويل هـ. كوهين. التعيين ونظرية الإشكالات حسب آبل وغلوا.	*L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, P.U.F., 1954. *Philosophie de l'algèbre*, P.U.F., 1962.	Vuillemin (J.)
الديالكطيقا والفرق.	*Passim.*	Wahl (J.)
فلسفة الفرق حسب فرونسكي.	*L'œuvre philosophique de Hoé Wronski*, Vega, 1933.	[٤٠٣] Warrain (F.)
الفرق في البيولوجيا.	*Essais sur l'héridité et la sélection naturelle*, tr. Fr., Reinwald, 1892.	Weismann (A.)
الفكرة الفارقية وتأويل الحساب.	**Philosophie de l'infini*, 1814. *Philosophie de la technie algorithmique, 1817, in *Œuvres mathématiques*, Hermann.	Wronski (H.)

فهرس المـواد(*)

(*) بدءا من تفصيلات المقدمة، أرقام الصفحات الواردة داخل الفهرس التحليليّ هي أرقام الأصل الفرنسي. (المترجم).

* * *

هذا الكتاب

نقائص كتاب هي في الغالب ما يقابل النوايا الخاوية التي لم نعرف كيف نحققها. بهذا المعنى، يشهد التصريح بالنية على تواضع حقيقيّ بالنسبة إلى الكتاب المثاليّ. غالبا ما نقول إن التمهيدات لا يجب أن تقرأ إلا في النهاية. وعكسيا، يجب أن تُقرأ الخواتم أولا؛ وذلك يصدق على كتابنا حيث قد يسع المقدمة أن تجعل قراءة البقية عديمة الجدوى.



للثقافة والنشر والإعلام